新 世 纪 学 术 译 丛



后现代精神

〖美〗大卫·雷·格里芬 著

中 央 编 译 出 版 社

(京权)图字:01－97－0191 号

Spirituality and Society: Postmodern Visions
The translation of this book is made
by permission of State University of New
York Press, the Publisher of English Edition
本书由英文版出版者纽约州立大学出版社授权出版

图书在版编目(CIP)数据

后现代精神/(美)格里芬(Griffin, D.R.)编;王成兵译.
－北京:中央编译出版社,1997.5
ISBN 7－80109－184－1
Ⅰ.后…
Ⅱ.①格… ②王…
Ⅲ.后现代主义－研究
Ⅳ.I109.9
中国版本图书馆 CIP 数据核字(97)第 07083 号

后现代精神 **大卫·雷·格里芬 编**

出版发行 中央编译出版社
地　　址 北京西单西斜街 36 号(100032)
电　　话 66171396 66163377－618、617
经　　销 全国新华书店
照　　排 北京京鲁排印部(63044503)
印　　刷 北京印刷一厂
开　　本 850×1168 毫米 1/32
字　　数 188 千字
印　　张 8.5
版　　次 1998 年 1 月第 1 版第 1 次印刷
印　　数 1－10000 册
定　　价 15.00 元

谨以此书献给为后现
代世界中心之成立作出
最大贡献的我的挚友哈
维和凯瑟琳·波特尔森

后现代主义与建设性(代序)

后现代主义(Postmodernism)这一当代西方最具影响力的文化思潮已愈来愈引起国内学者的关注和兴趣,随着这一思潮在海外的不断深入发展,我国学者(包括港澳台学者)关于后现代主义的文献也在日益增多。在改革开放的时代,这其实是一件很自然的事情。萨特逝世多年后,我们才开始知道他,而今,伽达默尔(Gadamer)、德里达(Derrida)、罗蒂(Rorty)、霍伊(Hoy)和格里芬(Griffin)等依然健在,我们便已着手研究他们的思想了,这不能不说是一种时代的进步。

发端于当代西方的后现代主义之所以能越过大洋,引起国内学者的极大关注,主要不是由

于它“声势的浩大”，而是由于它思想的新颖与独特，由于它所提出的问题都是与今日人类(无论是东方人还是西方人)的生存和命运息息相关的，都是人类要生存和发展下去须亟待解决的问题。

遗憾的是，目前国内学者对后现代主义的介绍和研究主要侧重于后现代主义的摧毁、解构、否定性向度上(我的《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》一书在很大程度上也主要是围绕这一向度展开的)，对于后现代主义所蕴含的积极的、肯定的、建设性的内涵，也就是说对于它的建设性的向度则鲜有考察，以致在对后现代主义的理解上多少已经形成这样一种思维定势：后现代主义是专讲摧毁和否定的，因此是否定主义的、悲观主义的和虚无主义的。许多批评文章也都是在这一思维定势上立论的。

在我看来，这种对后现代主义的理解是值得商榷的，因为它把后现代主义这一具有“极其丰富、复杂的思想和理论内涵”[1]的重大思潮简单化了，它遮蔽了后现代理论的丰富性和“多样性”[2]。简单化对于解说固然有某种便利，但在某种程度上也不可避免地造成曲解。这种曲解的一个直接的结果是造成双重的不公正：对后现代主义本身的不公正和对读者的不公正。国内目前流行的几种对后现代主义的非难，可以说在很大程度上是受这种曲解戕害的结果。

有鉴于此，在中央编译出版社的大力支持下，我们翻译了“建设性后现代主义”这套丛书的几本纳入“新世纪学术译丛”出版。其宗旨是提供一些信息和资料，如能多少有助于人们较全面地了解和思考后现代主义，特别是思考后现代主义所提出的问题，我们的目的也就达到了。

由于比一般读者先一步接触到这些资料，加之这些年一直在从事这方面的研究，因此想在这里谈一谈我对后现代主义的理解。鉴于对后观代主义消极的、否定性的一面人们已多有论及，这里便侧重于谈一谈后现代主义积极的、建设性的内涵，亦即它的建设性向度。

一

由于上面提及的原因，后现代主义给人的印象，似乎是专讲“否定”和“摧毁”的。因此，有人甚至将之比拟为文革的“造反运动”。其实，撇开后现代主义所讲的“否定”和“摧毁”与常识所理解的“否定”和“摧毁”之间的差异不谈，在后现代主义多声部的大合唱中，创造的旋律始终占据着一个十分重要的地位，可以说，倡导创造性是后现代主义的一个极为重要的特征。

在后现代思想家那里，最推重的活动是创造性的活动，最推重的人生是创造性的人生，最欣赏的人是从事创造的人。在美国后现代世界中心主任大卫·格里芬看来，创造性是人性的一个基本方面，他的原话是：

> 从根本上说，我们是“创造性”的存在物，每个人都体现了创造性的能量，人类作为整体显然最大限度地体现了这种创造性的能量(至少在这个星球上如此)。我们从他人那里接受创造性的奉献，这种接受性同许许多多接受性价值

(例如食物、水、空气、审美和性快感等)一起构成了我们本性的一个基本方面。但是,我们同时又是创造性的存在物,我们需要实现我们的潜能,依靠我们自己去获得某些东西。更进一步说,我们需要对他人作出贡献。这种动机同接受性需要及成就需要一样,也是人类本性的基本方面。[3]

理查·罗蒂所要"重塑"的人的"自我形象"也是一种创造的形象。他的原话是:"我们的自我形象就会是去创造而不是去发现的形象,这是曾经被浪漫主义用来赞美诗人的形象,而非被希腊人用来赞美数学家的形象。"[4]备受福柯推重的法国后现代哲学家德勒兹则认为,哲学活动就是创造概念。伟大的哲学家之所以伟大,就在于他是新概念的创造者。据此,他表示了对"哲学的终结"观念的不满。在德勒兹看来,"哲学终结"观念的提出,是哲学家缺乏创造力的表现。现在要做的是去开辟新的领域,进行新的尝试。利奥塔也鼓励人们寻找机会,特别是创造的机会。他坚信,"人们是能够抓住有幸创造的机会的"。作为后现代主义主要代表人物的福柯对创造更是推崇备至。他曾经谈到:他很奇怪,人们为什么将一张桌子、一棵树当作艺术对象,而不把生活本身当作艺术对象。在福柯的心目中,生活本身就是活生生的创造,因此是最好的艺术品。对创造性的迷恋深深地植根于福柯的思想中,在与R.马丁的一次谈话中,他讲过这样一段名言:"人生劳作的主要兴趣是使自己成为不同于昨日的另外之人。一旦你知道何时去著述,最后又会说出些什么东西,你想你还会有勇气去写它吗?真正的著作,真正的爱情关系,也就是真正的生活。这场游戏之所以值得我们花时间去参与,就是因为我们并不了解其结局会怎样。"这意味着在福柯看来,人生

的真正乐趣就在于创造。

需要指出的是,后现代思想家所倡导的"创造"与现代人所理解的"创造"是有所不同的。其一,现代人不是受机械论的影响而将创造进行机械的理解,就是受浪漫主义的影响将创造看作随心所欲,看作对秩序的破坏。而在后现代思想家看来,后现代的创造既尊重无序又尊重有序,过度的有序和过度的无序都是与真正的创造格格不入的。按照南乐山(R.C.Neville)教授的考证,其实,在西方传统的最初源泉中,英雄之神的创造性就在于既带来自然秩序又带来社会秩序。[5]其二,现代人仅仅将创造看作是极少数人、特别是天才、艺术家的事,从而将创造特权化了。而后现代思想家则试图还创造性于民,通过阐发创造乃人的"天性"来激发普通民众的创造热情。

后现代思想家不仅在理论上倡导创造,而且身体力行,在自身的实践中也始终贯穿着这种可贵的创造精神。

福柯本人可以说就是这方面的一个典型。他研究哲学,而且大半生时光教授哲学,但他的哲学却不讨论柏拉图、康德和黑格尔等哲学家通常所讨论的东西,而是研究有关疯狂、医学、监狱和性的内容。但他又不是严格意义上的精神病学家、医学家、犯罪学家和性学家。他研究历史,但他不是常规意义上的历史学家,因为他所研究的历史并非我们通常所了解的历史。正是他创造性地将结构主义与现象学的研究方法,将马克思主义与批判理论,将结构分析与历史分析成功地结合起来,为人们留下了宝贵的思想财富。"知识型"、"知识考古学"、"权力"、"系谱学"等概念和方法的提出,无一不显示出他思想的独创性。

德勒兹这位终生奔波在"思想高原上的旅人",毕生致力于为哲学开拓一条新的思路。他自觉地跳出"纯哲学"的高墙,与

非哲学沟通，与艺术沟通，从而激发创造的灵感。他一生著述凡30余部，涉及哲学、电影、戏剧、绘画、语言、心理分析、文学以及政治等各个方面，有“电影哲学家”的美誉。[6]与此相联系，他创造出大量独特的概念和方法，诸如“欲望机器”、“差异逻辑”、“茎块”、“精神分裂分析法”、“图解法”、“制图法”。

此外，像德里达的“解构”、“分延”、“增补逻辑”、“互文”，罗蒂的“协同性”、“陶冶”、“后哲学”，费耶阿本德的“理论增生”，霍伊的“系谱学解释学”，列维纳的“失眠”，利奥塔的“谬误推理”等都体现了后现代思想家的开拓性与创造性。可以说，后现代思想家在短短几十年中所创造的概念，要远远多于以往任何一个时代。这固然得了时代（信息时代）之利，但应该说与后现代思想家自觉的创新意识是分不开的。

二

后现代主义建设性向度另一个表征是对多元的思维风格的鼓励。按照德勒兹的说法：多元论的观念——事物有许多意义，有许多事物，一事物可以被看成各种各样——“是哲学的最大成就”。他这里所说的哲学显然指的是后现代哲学。

建设性后现代主义号召人们要像读一首诗、一部神话一样来解读哲学原著和哲学本文，其用意也在于倡导一种多视角看问题的思维方式。所谓“解构”，按照德里达的界定，就是一种“双重写作”和“双重阅读”。德里达就往往在人们认为是统一的

本文中，读出不一致和混乱。以倡导视角主义多元论著称的德勒兹和加塔利，更是有意避免思维视角的单一和僵化。传统思维从一个概念的中心进行操作，运用固定的概念进行分析，从而达到再现现实。与这一思维路线不同，德勒兹和加塔利的分析和研究是在多层面上进行的。他们经常有意地变动概念的层面，转换研究的视角。在《资本主义与精神分裂》第二卷中，他们就开始引进与第一卷中使用的框架和概念不同的新的分析框架和概念，“甚至改变了写作的风格”[7]。

后现代思想家对多元论的倡导是与他们对“本体论的平等”概念的信仰分不开的。根据这一概念，任何存在的东西都是真实的，一个人(不管是伟大的还是平凡的)，一种思想(不论是伟大的还是平凡的)，都是真实的。没有什么东西比别的东西更真实。一个实在并不比另一个实在少点或多点实在性。本体论上的平等原则要求屏弃一切歧视，接受和接收一切有区别的东西，“接收和接受一切差异”[8]。

也正是这种对后现代的“平等”概念和“多元”概念的认同，决定了后现代主义对“对话”的推重。伽达默尔甚至将对话视作语言的本质和生命。后现代思想家所谓的“对话”，绝非内心的独白，而是一种人际发生的过程，它是指现在与过去的对话，解释者与本文的对话，解释者与解释者的对话，这是一个无限展开的过程。

对话的本质并非是用一种观点来反对另一种观点，也不是将一种观点强加于另一种观点之上，而是改变双方的观点，达到一种新的视界。因此，真正的对话总是蕴含着一种伙伴关系或合作关系。为了使真正的对话得以进行，后现代主义主张开放，主张倾听一切人的声音，哪怕是最卑微的小人物的声音，以防人

微言轻的悲剧再度发生。概而言之,后现代思想家志在培养人们"倾听他人"、"学习他人"、"宽容他人"、"尊重他人"的美德。这里似乎很难找到"否定主义"和"虚无主义"的痕迹。

三

后现代主义的建设性向度的第三点表征是倡导对世界的关心爱护。

福柯十分标举一向被基督教和传统哲学蔑视为"邪恶"的"好奇心"(curiosity)。他声称他"喜欢这个词",因为这个词对于他意味着某种不同的东西。"它唤起关心,唤起对存在着的事物和可能存在着的事物的'关心'",它使人们对现实敏感(sharpen),它准备发现我们周围稀奇古怪的东西。福柯憧憬着一个"好奇的新时代的来临"[9]。这显然是针对现代人对世界态度冷漠、感觉迟钝而发的。

D.R.格里芬等人所倡导的建设性的后现代主义则将福柯的"憧憬"具体化了。格里芬强调他的建设性的后现代主义具有三大特征。其一,与现代性视个人与他人、他物的关系为外在的、偶然的和派生的相反,后现代主义强调内在关系,强调个人与他人、他物的关系是内在的、本质的、构成性的。在格里芬看来:

个体并非生来就是一个具有各种属性的自足的实体,

> 他(她)只是借助这些属性同其他事物发生表面上的相互作用，而这些事物并不影响他(她)的本质。相反，个体与其躯体的关系、他(她)与较广阔的自然环境的关系、与其家庭的关系、与文化的关系等等，都是个人身份的构成性的东西。[10]

其二，同持二元论的现代人与自然处于一种敌对的或漠不关心的异化关系不同，后现代人信奉有机论。这也就是为什么格里芬等人如此推崇倡导有机哲学的怀特海，将他视为建设性后现代哲学的重要奠基人的原因所在。[11]所谓信奉有机论，意味着改变现代人的机械论世界观，改变现代人习惯占有的心态。现代人统治和占有的欲望在后现代被一种联合的快乐和顺其自然的愿望所代替。

其三，后现代主义具有一种新的时间观。它倡导对过去和未来的关心。这种后现代主义认为，后现代主义尝试解救“歪歪扭扭地，毫无意义地走向人种自杀”的现代人的第一阶段，应集中在两个方面，即恢复生活的意义和使人们回到团体之中。因此，这种后现代主义十分推崇“生态主义”和“绿色运动”，因为它所倡导的“内在关系”理论、“有机论”以及对时间的新关系在“生态运动”和“绿色运动”中得到了很好的体现。正是在这个意义上，格里芬说“后现代思想是彻底的生态学的”，因为“它为生态运动所[illegible]的持久的见解提供了哲学和意识形态方面的根据”。正是生态运动的兴起，使我们进一步认识到，所有的事物都是相互联系的，我们应当同我们的总体环境保持某种和谐 。格里芬的后现代主义便致力于倡导、推进这种后现代的生态意识。

稍加分析便不难看出，后现代主义在这里是想重建人与自

然、人与人的关系。在人与世界的关系上，后现代主义主张消除现代性所设置的人与世界之间的对立，因为如果我们把世界看作是与我们相分离的，是由一些计算操纵的，由互不相关的部分组成的，那么我们就会成为孤立的人，我们待人接物的动机也将是操纵与计算。但是，如果我们能够换一种思维方式，用一种新的眼光看世界，认为它具有一种我们也具有的秩序，我们就会感觉到自己与世界融为一体了。我们将不再满足于为了自己的利益而机械地操纵世界，而会对它怀有发自内心的爱。我们将像对待自己的至爱之人一样呵护它，使它包含在我们之中，成为我们不可侵害的一部分。

这样，建设性的后现代主义便彻底改变了世界的形象。用F.费雷的话说就是，"世界的形象既不是一个有待挖掘的资源库，也不是一个避之不及的荒原，而是一个有待照料、关心、收获和爱护的大花园"[12]。这与激进的后现代主义思想的先驱海德格尔的有关思想不谋而合。海德格尔就曾一再强调人应该保护那块他从中获取食物并在其上从事建设的土地。人并不是自然的主人，人是自然的"托管人"，就如同原初意义上的农夫的"技能"并不是对土地的一种"挑衅"，而是一种捐献（播种），一种接受（收获），一种年复一年的保管员的职责一样。[13]

在人与人的关系上，后现代主义则屏弃现代激进的个人主义，主张通过倡导主体间性来消除人我之间的对立。在后现代思想家看来，"个人主义已成为现代社会中各种问题的根源"[14]。对"自我"的坚执往往是以歪曲、蔑视、贬低他人为条件的，其结果是导致人我的对立（萨特的"他人是地狱"），而周围都是地狱又哪里有自我的自由可言？后现代主义将人不是看作一种实体的存在，而是关系的存在，每个人都不可能单独存在，他

永远是处在与他人的关系之中的,是关系网络中的一个交汇点。在这个意义上,他们称人为"关系中的自我"(self - in - relation),因此,"主体间性"内在地成为"主体"、"自我"的一个"重要方面"。[15]

后现代主义重建人与人的关系的另一重要方面,是重建男人与女人的关系。这方面的思想集中体现在众多形式的后现代女权主义中。艾斯勒的《圣杯与剑》以及凯勒所撰写的《走向后父权制的后现代精神》(收在中央编译出版社出版的《后现代精神》一书中),对此有富有启发的阐述,读者尽可自己去体认,篇幅所限这里就不展开讲了。

四

关于后现代主义所讲的"否定"、"摧毁"与常识所理解的"否定"和"摧毁"之间的区别,有必要在这里谈一下。诚如人们所知道的,后现代主义是讲否定和摧毁的,它也的确包含有否定主义、怀疑主义和虚无主义的倾向,对此,我在《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》一书中已多有提及,这里就不赘述了。然而问题在于:有否定主义、怀疑主义和虚无主义倾向并不等于就是否定主义、怀疑主义和虚无主义。在我看来,后现代主义与否定主义至少有两点本质的不同:其一,否定主义的否定是为了否定而否定,否定就是一切,否定本身就是目的,而后现代主义所讲的否定则是有关怀的,它反对任何假定的"大前提"、

"绝对的基础"、"唯一的中心"、"单一的视角",旨在向人类迄今为止视作究竟至极的一切东西挑战,其目的是为解放人们的思想,拓宽人们的视野,为人们争得自由。"自由原则"是后现代思想家的"最高原则"(伽达默尔语)。[16]

其二,从方法论上看,否定主义的否定就是绝对的拒斥,就是简单地说"不",而后现代主义讲的否定在某种意义上则可以说是一种"辩证的否定"。前者导向虚无主义,后者导致思想的解放。而后现代主义所讲的"否定"对解放思想的意义,在我看来,集中体现在它对封闭的"夜郎主义"的拒斥和对开放性思维的倡导上。

众所周知,夜郎王虽已作古两千多年了,但作为一种封闭性的、自大狂式的思想方式的"夜郎主义"却并没有随风而去。在东方是这样,在西方也是这样。所谓"人类中心主义"、"西方中心主义"、"东方中心主义"、"种族中心主义",以及"故步自封"、"夜郎自大"在某种意义上都可以看作是"夜郎主义"的表现形态。这种思想方式给人类带来的灾难是巨大的。它不仅妨碍着人们去客观地认识外部的世界,而且妨碍着人们正确地了解自身,它使人类成为愚蠢的"井底之蛙"。所幸的是,抗拒这种思想方式的努力也始终没有停止过。在当代,后现代主义便是"夜郎主义"的致命克星。否定性的后现代主义也好,建设性的后现代主义也好,在拒斥"夜郎主义"这一点上可以说是没有分歧的。美国著名后现代思想家霍伊对"夜郎主义"的批判,便集中体现了后现代主义的这一思想取向。

霍伊主要攻击的是"夜郎主义"在西方的两种表现形式:"故步自封"与"夜郎自大"。霍伊用来克服"故步自封"和"夜郎自大"的工具是他的"系谱学解释学"。

霍伊的系谱学解释学是从福柯的系谱学发展而来的。这是一种内在的批判方法,这种方法拒绝任何超验的视角和超验、必然的一般标准,致力于从内部阐释和批判偶然的社会形态。霍伊的系谱学解释学向普遍必然性挑战,致力于解构必然性,从内部揭示我们的社会和我们的哲学的偶然性。系谱学解释学研究要告诉人们的是,那些想当然地被看作是一般的、永恒的和必然的东西,其实都是有一个历史的,也就是说是有开始的,因而也就是有结束的。我们对自我的理解其实也不是永恒的,也是有一个历史的。这使我们怀疑我们视为必然的自我概念其实"仅仅是偶然的"。在霍伊看来,指出我们的自我认识是偶然的,并不意味着要我们彻底屏弃对自己的理解。我们依然可以喜欢我们自己的自我理解,但无权将这种理解强加给别人,更不应自动断定:其他人也应该用同样的方式理解他们自己。正是在这个意义上,霍伊认为,系谱学解释学让人们尊重差异,尊重多样性,"学会与偶然一起生活"[17]。

依据系谱学,霍伊对人的"自大"(complacency)进行了颠覆。这一颠覆集中体现在对传统的线性的、连续进步观的批判上。因为这种进步观既是人类自大的根据又是人类自大的表现。这种连续进步观的一个重要表征是假定现在比过去好,未来将比现在更美好,作为一个整体的人类,是从低级向高级逐步发展的,人类正一步步走向理想的未来。

霍伊将这种寄希望于未来的思想称之为"乌托邦式思维"。它本质上是线性进步观的一种表现形式。在霍伊看来,取向于含混的未来,对一种新的思维态度进行乌托邦式的思辨,可以说丝毫无助于对现在的研究。因为这种乌托邦式思维并没有告诉我们,我们如何可以是不同的。依照霍伊的观点,这种认为一种

含混的未来将比现在更好的思想其实是一种非常空洞的想法。它丝毫无助于我们了解我们在过去哪儿做错了，有哪些错误我们其实是能够避免的。

“故步自封”(parochialism)可以被看作是“夜郎主义”的又一重要表现形式，对它的克服构成霍伊系谱学解释学的又一项重要任务。所谓“故步自封”，按照霍伊的界定，并非指对需要认识的东西缺乏完全的知识，而是相反，指“自认为对所需认识的东西具有完全的知识，从而将其他解释拒之门外”。不难看出，“故步自封”的一个主要表征是“自我夸张”。它缺少自知之明，不适当地夸大了某种东西。在这个意义上，我觉得传统的普遍主义(universalism)也可看作是故步自封的一种表现形态。因为普遍主义便是将某种产生于具体的历史条件中的有限的、特殊的、以及暂时的认识夸大为无限的、一般的和永恒的真理。因此，被后现代思想家揭穿身世的普遍主义便大可不必像海姑巴[①]那样地悲叹。因为既然你被追查出并非金枝玉叶，“无非是普通经验的庶孽”，那么恢复本来面目，过一过平民生活又何妨呢？

“故步自封”的另一重要表征是“封闭性”。与之相反，解释学最重要的特征之一则是“开放性”。它坚持解释的多样性，拒斥“唯一正确的解释”和“独一无二的真理”，因此成为医治故步自封的良药。

在我看来，霍伊的多元主义的系谱学解释学不仅在克服故步自封问题上是有效的，而且在代表后现代主义反击普遍主义的攻讦上也是成功的。从中我们不难看出在真正的后现代主义

① 海姑巴，荷马史诗中战败被俘的特罗亚王后。

与否定主义、虚无主义、悲观主义之间其实是存在着一条清清楚楚的界限的。

我们知道,后现代主义对多元论的推崇使它始终受到形形色色的普遍主义的攻讦,这些批评的一个核心要点是指控后现代多元论涉嫌“操作性的矛盾”,必然要陷入“自我参照性的悖论”。按照哈贝马斯的理解,所谓后现代主义的“操作性矛盾”,就是,一方面宣称社会一致和社会共识概念是可疑的、是应该屏弃的,一方面又要求人们同意它的批判性的论断是正确的;一方面宣称有效性概念本身是应该否弃的,一方面又将自己的论断视为有效的。在方法论上,这种矛盾或悖论表现为,一方面向一切究竟至极的东西进行挑战,反对一解压百解,另一方面又断定自己的理论具有优越性和优先性;一方面反对一切巨型理论体系的建构,另一方面却建立了自己的理论体系。霍伊清楚地意识到,后现代主义者要捍卫多元论,就必须面对这些矛盾和悖论,就必须对这些批评作出回答。霍伊自信,自己的系谱学解释学可以有效地回击这些批评,从而成功地避免这些矛盾和悖论。

在霍伊看来,以哈贝马斯为代表的当代普遍主义者对后现代主义涉嫌操作矛盾的指控,是建立在对后现代主义的误解之上的。其实质仍是站在传统的哲学立场上进行的,是建立在对“理论”的传统理解之上的。具体地说,这一指控是建立在这样两个可以说相互矛盾的暗中假定之上的。假定之一是,后现代主义者同他们一样是个普遍论者,因而必定将自身的理论设想为放之四海而皆准的正确观点或公理;假定之二是,如果后现代主义者不是普遍论者那他一定是虚无主义者。霍伊认为,从这两个假定不难看出,普遍论者仍没逃离非此即彼的二元对立思维的窠臼。

关于与虚无主义的关系，霍伊认为，真正的后现代主义也是反对虚无主义的。它并不反对理性也不捍卫非理性，“只有虚无主义才走得这么远”。[18]而霍伊自己的系谱学解释学是拒绝走入虚无主义极端的。霍伊认为自己的这种理解与后现代思想大师福柯的思想是一致的。霍伊不同意哈贝马斯对福柯的解读，认为福柯始终没有将自己看作是一个攻击理性的反启蒙的思想家。在《什么是启蒙?》中，福柯明确提出，理性的精髓将被保存在任何事件中。霍伊认为，福柯与哈贝马斯的分歧不在于一个不要理性一个要理性，而在于重建关于理性的元理论是否必要。在福柯看来，哈贝马斯的生产一种理性元理论的工程不是今天最需要的批判行为，现今需要的不是批判理论，不是用今天的术语重新描述理性自主的理想，而是更具体地批判历史实践。这里面不存在虚无主义的问题。霍伊强调，“福柯也好，伽达默尔也好，都没有一般地反对真理概念和自由概念，只不过更感兴趣的是这些各式各样有待丰富的真理和自由概念在实践中是如何具体地被解释的”[19]。这便涉及到对普遍论指控中所暗含的另一个假定的反驳。

霍伊强调，多元论的系谱学解释学尽管反对普遍论的主张，但无意确立自己的主张为正确有效的，进而取代普遍主义者的公理。为了更好地与普遍主义划清界限，霍伊主张用后现代解释学的“解释”概念来替代传统的“理论”概念。

传统的“理论”概念是与“现实”相对的，正确的“理论”无疑是对“现实”的准确把握和真实描绘。在这个意义上理论是一种“图画”。这种图画式的“理论”概念又是以下列这样一个预设为条件的，即现实(包括社会现实)是给定的(given)。而在霍伊看来，现实，特别是社会现实从来就不是给定的。因此没有任何理

论可以绝对正确地把握现实。这并不意味着说现实是完全混沌的、不可认识的,所有的感知和认识都是抽象和虚假的幻觉,而是说现实是复杂的、生动的,像黑格尔那样绝对地把握事物是不可能的。在霍伊看来,这就是阿多尔诺等人所揭示的"思想的局限"。

既然现实不是给定的而是复杂多变的,既然人们只能相对地认识现实,传统的图画式的"理论"概念便暴露出了它的局限性。因此,霍伊主张用解释概念(其最大特点是开放性)来替代理论概念。相应地,传统的作为一种肯定的、建设性的社会历史力量的哲学,应被作为一种否定的或批判的功能的新哲学所代替。这不禁使我们想起马克思对哲学任务的界定,即不是在于推断和宣布一些适合一切时代、一切地点的"永恒真理",而是要从现实出发,对现存的一切进行无情的批判。[20]不难看出,霍伊的系谱学解释学尽管是批判的、多元的,但是与否定主义、虚无主义无缘。因为它不仅揭示了后现代解释学多元论的否定性价值;有效地防止和反对了独断论;而且在于揭示了后现代解释学多元论的肯定性价值:进一步产生新的视角和理解。这可看作霍伊的后现代理论给我们的第一点启示。

霍伊所给我们的另一点启示则是:真正的后现代思想家既不是乐观主义者也不是悲观主义者。因为他(她)知道,眼泪和傻笑都会模糊人们的视线,妨碍人们直面人生。这使我想起I.哈克英在《福柯的考古学》中所讲的一段话,他说:"乐观主义,悲观主义,虚无主义,以及诸如此类的概念,只有与超验的或永恒的主体联系在一起时才有意义。"[21]的确,夜郎主义者无疑是乐观的,但我们能因此就称反夜郎主义为悲观主义或虚无主义的吗?也许现在已到了人们对"乐观主义"、"悲观主义"、"虚无主

义"这些人们已使用得驾轻就熟的概念来一番再思考的时候了。

五

读到这里，读者或许会发出疑问：后现代主义的建设性向度的依据何在呢？换句话说，为什么后现代主义会具有这种建设性的向度呢？我想从以下三个方面来简要地谈一下这一问题。

首先，它源于后现代主义的时代性。正像人们日益意识到的那样，作为一种影响广泛的哲学文化思潮，后现代主义并非某几个心血来潮的思想家闭门造车的产物，它既是对自由资本主义的反思，又是对后工业社会（信息时代）的回应。这意味着后现代主义是一种时代哲学，而作为一种时代哲学，它势必像马克思所说的那样，将人民"最精致、最珍贵和看不见的精髓"都集中于自身之中。而我们这个时代最珍贵的也是最强的时代之音就是对创造的呼唤。这一呼唤不可能不反映在后现代哲学中。

其次，它源于后现代思想家大都是"操心之人"。他（她）们既不是玩世不恭的颓废派，更不是一群唯恐天下不乱的"造反派"，而是一些严肃的思想家，是一些操心人类命运，具有古道热肠的人，是肯担待的人，这从福柯下面一段话中可以清楚地显示出来。他说：

> 今天的哲学——这里是指哲学活动——如果不是思想用以向它自己施加压力的批评工作，那在它又是什么？它

> 要不是在于努力弄清如何以及在何种程度上才能以不同的方式思维，而是去为早已知道的东西寻找理由，那么它的意义究竟何在？[22]

后现代思想家不仅是“操心之人”，更是直面现实的人。他们清醒地看到了人类目前所面临的核武器和环境这两个“足以毁灭世界的难题”，并试图解决这些难题。正是在追本溯源的过程中，他们发现，对于人类今日的不幸，现代性(主要是现代的思维方式)难咎其责。因此，挑战、批判现代性便成为后现代思想家的主要任务。这样我们也就理解了为什么格里芬要说：“我们可以，而且应该抛弃现代性，事实上我们必须这样做，否则，我们及地球上的大多数生命都将难以逃脱毁灭的命运。”[23]

最后，它源于后现代主义与现代主义的既爱又恨的关系。后现代主义与现代主义(包括传统)的关系绝非是一种“有他无我，有我无他”的对立关系，而是一种复杂的ambivalent(既爱又恨的)关系。后现代主义要否定的并不是现代主义的存在，而是它的霸权，不是它的优点而是它的局限。它欣赏现代化给人们带来的物质和精神方面的进步，同是又对现代化的负面影响深恶痛绝。这种“既爱又恨”的关系决定了后现代主义对现代主义的否定不是机械的否定，而是某种程度的“辩证否定”。也正是这种“辩证的否定”造就了后现代主义的内在生成力和积极的建设性。能不能找到第三条路：既实现现代化又有效地避免现代化的弊端？这就是后现代主义向我们提出的问题。显然，问题的难度是不小的。但后现代所推崇的英雄就是坚韧地“游刃于两种对立之间的人”[24]。

六

对于正在向现代化迈进的今日中国来说，谈后现代主义有什么意义呢？这是相当一部分人发出的疑问。我想格里芬主编在特意为中文版所写的序言中的一段话已经很好地回答了这一问题。他说：

> **我的出发点是：中国可以通过了解西方世界所做的错事，避免现代化带来的破坏性影响。这样做的话，中国实际是“后现代化了”。**[25]

这，可以说也是我们的出发点。

正如后现代主义无意成为新的理论“霸主”一样（这与它的思想宗旨是相悖的），我们也无意推广什么。只希望人们能以一颗平常心看待后现代主义，给它一点生存的空间。作为另一种视角，如果它对于拓展我们思维的苍穹，对于改变你我的人生能有所助益的话，便是作为组织者的我们所能感到的最为欣慰的事了。

这里要特别感谢大卫·格里芬教授，没有他和文郁君的积极努力，有关建设性后现代主义的这几本书的问世是不可能的。同时也深深地感佩中央编译出版社，特别是王吉胜副总编的远见卓识。正是出版社以及许许多多朋友（包括许多未谋面的读

者朋友)的支持赋予我们勇气,使我们得以克服艰难,将这一工作进行下去。这一切使我不禁想起那句古老而隽永的格言:高尚的心灵都是相通的。

王治河

注　释

〔1〕R. Tarnas, The Passion of the Western Mind, Ballantine(New York; 1991), P. 395.

〔2〕S. Best and D. Kellner, Postmodern Theory (The Guilford Press, 1991), P. 208.

〔3〕本书第 223 页。

〔4〕R. 罗蒂:《哲学与自然之镜》,三联书店,1987 年,第 415—416 页。

〔5〕R. C. Neville, Behind the Masks god (State University of New York Press, 1991.), P. 52.

〔6〕参见于奇智:《后现代思想家 G. 德勒兹》,载《国外社会科学》1996 年第 5 期。

〔7〕参见 S. Best and D. Kellner, Postmodern Theory (McMillan Education Publishing Company, 1991), P. 104.

〔8〕J. Bashler , The Metaphysics of Natural Complex(Columbia University Press 1966), P. 33

〔9〕Michel Foucault—Politics. Interviews and Other Writings 1977—1984, L. D. Kritzman, ed. (New York, London: Routledge, 1988), P. 328.

〔10〕本书第 21 页。

〔11〕D. Griffin, Founders of Constructive Postmodern Philosophy(State U-

niversity of New York, 1993), P.2.
〔12〕F.费雷:《宗教世界的形成与后现代科学》,载格里芬编:《后现代科学》,中央编译出版社,1995年,第121页。
〔13〕见乔治·斯坦纳:《海德格尔》,湖南人民出版社,1988年,第187页。
〔14〕【韩】金泰昌:《世纪大转换时期与政治哲学有关联的神学、哲学体系的转变》,译文载《国外社会科学》1996年第5期。
〔15〕J. Flax, Multiples: On the Contemporary Politics of Subjectivity, in Human Studies, April 1993.
〔16〕G.B.Madison, The Logic of Liberty(Greenwood Press, 1986), P.1.
〔17〕David Hoy and Thomas Mc.Carthy, Critical Theory (Blackwell Publishers, 1994), P.207.
〔18〕同上书,第201页。
〔19〕同上书,第270页。
〔20〕见朱德生:《实践、异化和人性》,森大图书有限公司,1991年,第27页。
〔21〕Ian Hacking, The Archaology of Foucault, in Foucault: A Critical Reader, ed. David Hoy(Blackwell Publishers, 1992), P.14.
〔22〕M.福柯:《性史》,上海科学技术文献出版社,1989年,第163页。
〔23〕D.格里芬:《后现代科学》,第16页。
〔24〕R.罗蒂:《海德格尔、狄更斯、昆德拉》,译文载《国外社会科学》1995年第5期。
〔25〕D.格里芬编:《后现代科学》第13页。

目　录

附 录

1 导言:后现代精神和社会

〔美〕大卫·雷·格里芬

本书是"桑尼"丛书[①] 的第二卷,它所讨论的是后现代世界的本性。因而它与分别从科学和宗教方面对后现代世界观的本性进行研究的第一卷和第三卷形成了鲜明的对照。本卷所关注的是,对于依据这种后现代世界观生活的个人和社会来说,后现代世界究竟意味着什么。

在许多人看来,精神这个词具有一种神圣的内涵,蕴含着某种形式的宗教戒律。不过,我们在这里是在广泛的意义上使用这个词的,我

---

① "桑尼"丛书的详细介绍见本书附录。

们用它来指称我们据以生活的终极意义和价值，不管这些价值和意义是神圣的还是非常世俗的，不管我们是否在有意增加我们对这些价值和意义的信奉。就一个人的终极价值和意义反映着他对于什么是神圣(也就是说什么是最重要的东西)这一问题的某些假设而言，"精神"一词的确具有宗教的内涵。但是，被假定为神圣的东西，也可能是些极世俗之物，例如权力、性能量或成功，等等。这种广泛意义上的"精神"对人来说并非可有可无的东西，每个人都体现着某种精神，哪怕是一种虚无主义或物质至上主义的精神。当然，人们往往习惯于在一种更严格的意义上使用精神这个词，把它当作是一种事关终极意义和价值而非权力、享乐和财富的生活取向。在这种更严格的意义上使用精神这个词时，虚无主义和物质至上主义就都是虚假的精神，甚至像乔·霍兰德所说的那样，是反精神性的。但本书使用精神这个词仅仅指称个人的终极意义和价值，并不涉及它的具体内容。

一个社会与它的成员的精神之间的关系是相辅相成的。一方面，社会的习俗和法律反映着其成员的精神；另一方面，社会成员的精神在很大程度上又是由社会的性质所决定的，不过仅仅是在"很大程度上"，而不是"完全"由它所决定的。尽管现代主义的代表人物 B.F.斯金纳否认"自由和尊严"[1]，但我们也并非单纯地就是自然和社会环境的产物。毋庸置疑，我们的确是由我们与这些环境的关系内在地构成的。但是，在任何时刻，我们又都在依据自己的愿望、目的、意义和价值从这些关系当中——简言之，从我们的精神中，创造着我们自己。由于具有这种自主性因素，个人就不仅是由社会决定的，他也可以反过来决定社会。在对这种双重身份(即个人是由他们的社会关系内在地构成的，但又不全然是由社会关系所决定的)的陈述过程中，我

已经从后现代观点出发,屏弃了现代观点。

本篇导言将本卷的论文放在对现代性的意义的讨论、对现代性对于生活在后现代世界中的后现代人的意义的讨论这样一个更大的背景之下,希望这样做可使每一篇论文的独特贡献都能更清楚地展现出来。

导言的第一部分探讨现代精神的本质;第二部分探讨现代社会的本质;第三部分和第四部分别讨论后现代精神和后现代社会。

由于我在本文中主要关心的是现代社会和精神向后现代社会和精神的转变,因而我的讨论将偏重于二者的相异之处而非一致之处,尽管后者同样地重要。不妨先来把一些主要的相异之处概括一下:现代精神开始于一种二元论的、超自然的精神,结束于一种虚假的精神性或反精神;而后现代性则是向一种真正的精神的回归,这种精神吸收了前现代精神的某些成分。不过,由于后现代精神并不是向前现代精神的简单回归,它的社会类型必须既有别于前现代社会,也不同于现代社会。尽管这种后现代社会将保留并发扬现代世界的许多特征,但是,它将改变现代性的个人主义和国家主义,不再让人类隶属于机器,不再让社会的、道德的、审美的、生态的考虑服从于经济利益,它将超越于现代的两种经济制度之上。

一、现代精神

几乎所有现代性的解释者都强调个人主义的中心地位。[2]从哲学上说，个人主义意味着否认人本身与其他事物有内在的关系，即是说，个人主义否认个体主要由他（或她）与其他人的关系、与自然、历史、抑或是神圣的造物主之间的关系所构成。笛卡儿对实体（人的灵魂是实体的一个首要样态）所作的定义最简洁地表达了这种个人主义思想。按照他的定义，实体乃是无需凭借任何事物只需凭借自身就成为自己的东西。

这种关于自我的个人主义见解，之所以在早期现代社会中为人们接受，其原因是多方面的。某些解释者认为，这是由于人类把神圣实体视作完全独立的、与他物无涉的存在，而又习惯于将自身和这种神圣实体相类比，以这种方式来理解自身的产物。[3]另一些人则把不断增长的个人主义主要归结于基督教数个世纪以来的影响（而未特意作为论据指出，在古典基督教观念中，上帝被看作是完全独立的）。[4]其他一些人则强调那种把自然视作由完全独立的原子构成的新观点的意义，认为个人主义的心理性质和精神乃是人类把自身和这种自然实体相类比的思维方式发展的产物。还有一些人不同意这种看法，认为现代早期阶段人们对自然的原子式的理解方式，其目的只是想让人们确信，在他们和传统社会机构（如行会、乡村社区或教会）之间并没有什么本质的联系。[5]在这种情况下，个人主义的精神就必须

用其他方式来解释。例如,可能把它看作是由于资本主义秩序的出现而引发的,因为这种秩序需要有大量的自由劳动力存在,这些劳动者不再拥有他们赖以维持生计的农场或传统贸易,因而被迫向那些土地和工业所有主出卖其劳动力。[6]

然而,无论如何解释,现代性总是意味着对自我的理解由群体主义向个人主义的一个重大转变。现代性不是把社会或共同体看成首要的东西,“个人”只是社会的产品,仅仅拥有有限的自主性;而是把社会理解为为达到某种目的而自愿地结合到一起的独立的个人的聚合体。当然,现代性也不得不承认个人的一些关系,尤其是与其父母的关系的重要性。但它只把这些关系当作例外看待。作为一种理想,人们一直强调的是个人独立于他人的重要性。

个人主义这个词通常用来刻画现代精神与社会及其机构间的关系特点,而二元论这个词则用来表达现代精神与自然世界的关系,至少在现代性的第一阶段是这样。机械主义的自然观认为,人的灵魂、思想或自我与其他造物完全不同。由于现代性接受了这种机械主义自然观,因而,为了证明人的自由,它就理所当然地要求承认这种绝对差异的存在。二元论宣称灵魂本质上独立于身体,就此而言,在与自然的关系上,它是不折不扣的个人主义。二元论认为自然界是毫无知觉的,就此而言,它为现代性肆意统治和掠夺自然(包括其他所有种类的生命)的欲望提供了意识形态上的理由。[7]这种统治、征服、控制、支配自然的欲望是现代精神的中心特征之一。

现代性的激进个人主义和二元论的基本倾向,在人类文化历史上是空前绝后的;同样空前绝后的是现代性与时间的关系。[8]现代的“进步神话”通过把“现代科学”和原始的以及中世

纪的"迷信"加以对照的办法来诋毁过去和传统，把现代性说成是"启蒙"，把过去则说成是"黑暗的时代"。奥古斯特·孔德曾把人类历史划分为宗教时期、形而上学时期和科学时期三个阶段。这种划分方法也许是这种进步神话的最好的表达。在当今的知识分子圈中，这种划分方法仍然很流行。现代性另一个取向是彼得·伯杰所说的未来主义，一种几乎完全从对将来而不是从对过去的关系中寻找现在的意义的倾向。实际上，这种倾向意味着对过去持一种遗忘的、漠不关心的态度，它割断与过去的联系，沉醉于对新颖性的追求。这种极端的反传统主义实质上是个人主义的另一种表现，因为它否认与过去的联系是现在的构成要素。

在对神圣之物的关系方面，现代精神和以前的人类存在模式之间同样存在着差别。对中世纪的人来说，神圣之物既是超验的，又是无所不在的；通过减少圣事次数、对圣餐作纯粹象征性的解释、放弃圣像、圣徒和后圣的奇迹，通过拒绝被灌输的圣恩，新教抛弃了上帝无所不在的观念，转而认为上帝是纯粹超验的存在。早期的现代神学科学家们（包括像莫塞尼和笛卡儿那样的天主教徒和波义耳、牛顿那样的新教徒）把这一趋势推向了极端，使得上帝完全置身于尘世之外。机械主义的自然观（它是方才提到的心灵—自然二元论的基础）否认上帝存在于自然之中。并且，由于受到主要是"感觉主义"的经验学说的影响，上帝在人的心灵中的自然的存在也被否弃了，因为依据这种学说，除了通过生理感官进入心灵的东西之外，人的心灵中不存别的任何东西。由于感官无法感知上帝，上帝也就不能自然地呈现于人的心灵之中。当然，只要人们接受超自然主义的一神论（依据一神论的观点，上帝从绝对的无中创造了世界，并可以任意干预

自然规律),人们就可以借助于超自然的启示来认识上帝。

一旦超自然主义从一神论转向自然神论(依据自然神论,上帝在创世之后就撤手不管了),人们只能从对被创造的秩序或天赋的、被灌输的观念的推演中认识上帝。神圣的实体是某种信仰的事情,而不是直接经验的事情:所有的神秘主义或"宗教狂热"都遭到了排斥。生活在很大程度上是在没有上帝的情况下度过的。宗教在它得以生存的程度内越来越被局限于私人事务;事实上,在公共生活领域中,上帝彻底地消失了。

自然神论是一神论向彻底的无神论过渡的中间驿站。现代精神的第二阶段从根本上实现了向无神论的彻底转变。这一转变实现了向世俗主义的过渡,而世俗主义通常被看作是现代性的一个主要特色。不过,与广为接受的信念相反,世俗主义并不意味着宗教狂热的衰落;它仅仅意味着宗教的虔诚已从一种对象转向另一种对象——从超验的对象(至少是部分地超验的对象)转向完全尘世的(即世俗的)对象。这种宗教狂热可以在法西斯主义、民族主义、科学主义、唯美主义、核能崇拜等其他的世俗宗教(有时也称为准宗教)形式中看到。

从超自然主义到世俗主义的变迁的主要后果之一是,它涉及人类与道德和美学准则的关系。马克斯·韦伯把这一变迁称为"世界的祛魅"过程的最后一步。尽管这种祛魅包含着多方面内容且开始于对神秘的有魔力事物的否弃,但是在韦伯看来,它主要是否认了世界上有客观的道德和美学准则,至少它否认我们有可能获得有关这种客观准则的任何知识。[9] 将知觉局限于感性知觉的现代做法排除了关于这些准则的任何非感觉的、"直觉的"知识。自然神论还曾允许人们通过先天观念来认识审美的、尤其是道德的准则,这些先天观念被认为是由自然神式的作

者赋予我们的。托马斯·杰弗逊就曾接受了这种见解。[10]但是，当这种自然神式的创造者也被抛弃之后，人们就不再有理由去相信，我们可以获得任何真正的有关审美或伦理准则的知识。

关于人的灵魂的学说至少暗含了这样一条准则：由于我们是经验着的、有目的的存在者，我们自己就是目的，而不仅仅是他人用来实现其目的的手段，因而，我们有理由相信，应当推己及人，把他人也看作他们自己的目的。这样，现代二元论也就暗含着人本主义或人道主义的伦理观。

然而，与超自然主义向无神论的转变密切相关的是从二元论到唯物主义的过渡。按照唯物主义观点，人类并没有能使他们同自然的其余部分区别开来的灵魂或精神。对自然的这种现代解释为掠夺自然的行径提供了借口。既然赋予自然以这种现代意义，唯物主义关于人类完全是自然之物的断言也就抽去了把人类视为一个特殊种类的那种理论的基础。人类只不过是被决定了的无意义事件系列的一个部分，没有理由把他们只看作自己的目的，而不把他们看作仅仅供有权者实现自己目的的手段。

从超自然主义的二元论到无神论的唯物主义的转变导致了可分别称作虚无主义、相对主义、工具理性和选择主义(decisionism)等观点的出现。虚无主义否定任何终极价值或意义，并因而否定关于我们应如何生活的客观准则；相对主义一词则表明，一切价值判断都是相对于某种有限的目的和视角而言的，它认为某种规范论断确实(客观上)比其他论断更好的那种立场是不存在的。决定论意味着任何事物的出现都是必然的，因而那种认为人类可以通过选择来改变历史进程的观点只不过是一种幻想而已；科学主义和实证主义主张，专注于探知事实

(而不是价值)的现代自然科学方法是探知真理的唯一方法。换言之,神学、形而上学、伦理学和美学都不能提供具有真假属性的认知断言。把理性仅仅限定为工具理性(Zweckrationalitaet)[11](韦伯认为,这种思想是现代性的核心)的思想认为,理性不能处理目的和价值问题,它只能回答怎样才能最好地实现以非理性为基础的目的这类问题。选择主义则主张,只有在非理性决策的基础上,才可以接受终极性的目的或价值。[12]有的人可能选择信奉民族主义,有的人可能选择人本主义,有的人选择艺术宗教,有的人选择基督教,也有的人追随法西斯主义,但没有谁能为他自己的这种选择提出理性根据,从而证明自己的决策在某种意义上比他人的决策更高明。

我们还可以就对待自我利益与道德之关系的新态度来讨论现代精神。道德准则具有影响我们决策能力的功能,我们用它来规范我们自己的生活并影响我们之外的世界。正如人们普遍认为的那样,在道德规范和自我利益之间总是存在着某种紧张状态,而人们传统上一直认为,最值得赞赏的生活就是让自我利益服从于这种规范,或者受到这种规范的制约(一些例外的生活情况我们暂且不谈,在这种情况下,自我利益受到他人利益的极端制约,因而使这样的规范成了多余之物)。

现代精神的一个独特的特征是,它已经逐渐地把人们通常所理解的那种自我利益看作至少是生活的某个层面(譬如说经济层面)的可接受的基础。[13]允许在市场上不受道德约束地追求自我利益的作法,其合理性当初竟然得到了道德上的证明。[14]人们争辩说,一般说来,与建立在要求个人做出更多的道德行为基础之上的制度相比,以自我利益为基础的经济制度能够给每个人带来更多的利益。伯纳德·曼德维尔的《蜜蜂的寓

言》(副标题是“私人的罪恶，公众的利益”)一书，可以说是对这种思想的经典表述。而亚当·斯密的《国富论》则极大地扩大了这种观点的影响。尽管总的来说亚当·斯密非常讨厌曼德维尔的学说，但在他的著名的“看不见的手”的学说中，他却把曼德维尔的观点引入了经济领域。[15]

在更为晚近的现代性中，把自我利益作为生活的运行原则加以接受的做法，已经扩展到生活的其他许多方面(如果不是全部的话)，以至于捍卫资本主义民主的“新保守主义者”也担心，这种晚近的现代精神缺乏维系这个制度所必不可少的美德(诸如自我克制、关心普遍的善、以及民族主义的爱国主义等)。[16]因而晚近现代精神由于它的虚无主义，被看成不仅对个人具有破坏性，而且对于现代社会也具有破坏性。

在晚近的现代精神中，自我利益同时间的关系也发生了变化。早期现代精神与时间的关系，我在上文中把它描述为“未来主义”。在这种未来主义中，任何同过去的肯定性的关系实质上都是不存在的。人们把所有的注意力都集中到未来：为了今后的生计、为了子孙去挣钱、攒钱，去把世界改变得更加美好，甚至雄心勃勃地要建立“地球上的天堂”。由于人们确信未来将会更加美好，他们就把过去的一切置诸脑后。这种精神也常常引起一些抗议，认为现代人一心一意地盯着未来，以致他们根本没有生活于现在。不过，在晚近现代精神中，与未来的肯定性关系似乎也消失了，只留下以关心当前的满足来掩盖的“自恋人格”。

这种发展是个人主义的最终范例，因为自我利益不再顾及后代的利益。[17]从某种程度上说，这种发展无疑是环境和核危机的产物。既然许多现代人认为，现代的经济—技术—军事轨迹不可能得到改变，因而他们也就丧失了传宗接代的信心。[18]

当人们随着丧失对人类未来的信心也丧失从前对任何传统形式的宗教不朽性的信仰时,就会陷入及时享乐的境地。

同自我利益问题密切相关的问题是,我们如何塑造我们对其他存在物,尤其是对那些有知觉的、能自决的存在物使用权力的能力。由于这些存在物以他们自身为目的,传统的精神认为,使用强制性力量,也就是使这些存在物遭受痛苦并限制它们的自我决定的自由,需要三思而后行。然而,现代性却反对这种见解。"上帝死了"被理解为不存在限制我们权力意志的准则。[19]社会达尔文主义的意识形态甚至为这种观念提供了道德上的论证,宣称人种只有通过一种竞争性的个人主义制度才能得到改善,这种制度允许"不适者"的灭亡或使之处于屈从地位。[20]总的来说,晚近现代精神已经感到,除了他人的力量,没有理由可以限制人们自己行使权力来努力实现自我利益:"强权即公理。"

然而,从另一个角度来看,现代精神也可说成是一种单面的男性精神。从宗教史的角度看,第一阶段现代性的完全超验的、全知全能的上帝是对男性天神的恢复;在过去,内在于自然中的神灵一直被看作是女性神灵,如今却都被抛弃了。关于心灵和自然的二元论观点把意识、自我运动和内在价值仅仅归结为人类灵魂的属性,它不仅"证明"了人(Man)对自然的优越性,而且"证明"了男性对女性的优越性。17世纪的神学科学家们相当明确地声称,他们发展的是一种"男性"科学。[21]重契约轻习俗、重知觉轻直觉、重客观轻主观、重事实轻价值等态度都可以被看作是男性优于女性这一观点的表现形式。当然,那些提出这种观点的人并不认为现代性发明了大男子主义和父权制,因为大男子主义和父权制在大多数文化中已经有数千年的历史了。他们也不否认,与最传统的社会相比,现代世界中的妇女已经获得

了某些重要的自由。凯瑟琳·凯勒和查伦·斯普雷特纳克在这里大意是说,现代性重申并在某些方面强化了大男子主义观点和男性精神,时至今日,这种单面的精神仍在继续产生着影响,而且,它在现代大规模破坏性技术中的体现使得它比以往任何时候都具有更大的危险性。

在继续进行下面的讨论之前,有必要作一点澄清:上面对现代精神的特征所作的描述,并不是说现代社会中所有人或大多数人都明确地表达了这种特征。相反,它只是说,现代意识形态和社会政策给人们施加了一种持续的压力,迫使他们发展这些特征,使得这些特征在一代又一代人身上得到了越来越多、越来越彻底的体现。这一点同样适用于下一节对现代社会特征所作的描述。

二、现代社会

前一节主要是从个人的、心理学的、哲学家的、神学家的以及思想史学家们的观点出发对现代性进行讨论的;本节将从社会的、社会学家的、政治哲学家的、经济和社会历史学家的观点出发对现代性作进一步的讨论。本文的第一节中包括了对现代精神的某些社会学评论,本节将对现代精神作进一步的评论。

前一节在讨论内在关系这一哲学问题时,已经讨论到了个人主义问题。从社会学观点看,个人主义主要涉及的是集中化(centralization)过程中对小型的、亲密的、有机的社区和机构的

破坏。从经济方面看，集中化就是工业化（有时是资本主义的，有时是社会主义的）；从社会学角度看，集中化就是城市化；从政治学角度看，集中化反映在国家主义之中。斐迪南·托尼斯把这种变化描述为从社区（Gemeinschaft）向整体性社会（Gesellschaft）的过渡，他的描述最有影响。集中化过程还被称作由习俗社会向契约社会，或从以传统为基础的社会向以理性分析为基础的社会的过渡。[22]问题的关键是，那种使人们具有亲密的面对面的关系且能解决大部分生活问题的结构，大部分已被摧毁或被削弱了，以致个人的"社会关系"越来越受制于大型工厂、国民经济、大城市和民族国家等仅涉及人们生活的极抽象部分的大型非人格化群体。在一次对爱国主义的讨论中，彼得·伯杰曾说："特别具有现代意味的是，民族国家这个历史舞台上新出现的幽灵业已成了爱国情感的主要焦点。"[23]也许二分化是一个比个人主义和集中化更好的词。正如伯杰所说："现代化带来了社会生活在巨大结构（megastructures）和私人生活之间的新奇的二分化。"现代化摧毁了那些"位于私人领域中的个人生活和公共领域中大型机构之间"的"中介结构"。[24]他对由社区向非人格化社会的过渡所产生的对现代精神的影响作了如下描述：

> 不管是好是坏，社区是实实在在的和包容一切的，而个人则很少（如果有的话）能自我依靠……与之形成对照的是，现代性是以无家可归为标志的。现代化的力量就像一柄巨大的铁锤，无所顾忌地砸向所有旧的社区机构——氏族、村庄、部落、地区……毫不奇怪，这一过渡招致了严重的不满。[25]

爱米尔·杜克海姆(Emile Durkheim)曾用沉沦和自杀这两个概念对这些不满进行过讨论。[26]最近,克里斯托弗·拉斯切(Christopher Lasch)则用我们刚刚提过的"自恋人格"一词来描述这些不满。[27]

另一个用来描述现代化的具有包容性的词汇是分离(differentiation)。尽管这个词色彩不是那么鲜明或具有启发性,但它所描述的过程却是发人深省的。现代分离的特征之一就是世俗化。这种世俗化是一种生活的各个方面,如政治、艺术、哲学、教育等挣脱教会控制的过程。人们之所以恰如其分地把美国称作是现代化最充分的国家,原因之一就是,它已在很大程度上实现了宗教和政治的分离。虽然"教会与国家的分离"对宗教和政治生活都是一件好事,但是,它也包含了显而易见的危险(关于这一点,保守主义者或传统主义者从一开始就提出了告诫)。危险之一就是,政治会完全变成与超越自我利益的一切道德准则无关的事情。霍布斯和马基雅弗利的著作早就对这种可能性作出了预示,也正因为如此,这两人通常被看作最早的现代政治哲学家。在前一节中,我曾简明扼要地提到一种观点,它认为能够说明终极性价值抉择的理性基础是不存在的。随着这种观点的发展,到 19 世纪末 20 世纪初,这种可能性在现实主义政治学(Realpolitik)或强权政治学(Machtpolitik)中得到了广泛的实现。曾描述过"世界的祛魅"之含义的马克斯·韦伯就是这种以其终极价值选择(即德国民族主义[28])为代表的强权政治的积极拥护者。他的哲学经汉斯·毛格诺(Hans Morgenau)的介绍,在美国产生了广泛的影响。[29]纳粹主义和斯大林主义则把这种政治哲学付诸现实,而美国对东京、广岛和长崎的轰炸以

及它在越南的所作所为同样违背了长期存在的正义战争原则。[30]

分离过程的第二个方面是经济领域同政治领域的分离。这种分离对于现代性来说至关重要,因为它对于作为政治哲学的自由主义和作为经济哲学的资本主义的形成是非常关键的,而自由主义和资本主义两者在许多解释者看来乃是现代性最核心的东西。这种分离意味着经济从道德中获得了解放(与此相比,政治权力本身在某种程度上仍在受道德观念的约束),因为一个自主的市场只能由行为者们的不同的自我利益来引导。

经济生活同时摆脱政治和道德的束缚这种现象是亘古未有的,那么,这种双重解放是如何成为可能的呢?尽管这一问题的答案很复杂,但提供部分的答案还是可能的。可以说,这种解放的合理性得到了意识形态的证明,这种意识形态就是所谓的经济学。[31]为了证明经济摆脱政治的控制是正当的,经济——它是从全部社会现实中抽象出来的一部分——不得不被看作具有内在一致性的一个独特领域;市场的"自我调节""规律"——它可以被社会科学家们觉察到——也提了出来。[32]为了证明经济摆脱道德的合理性,现代性必须做出这样的论证:尽管贪婪是市场的驱动力,而且从传统的道德观看,这种贪婪本是十恶不赦的罪过,但这些规律却有利于普遍的善的实现。前面已经提到,现代性确实提供了这样论证:由于市场运作的过程似乎是受"看不见的手"引导的,因而私人的罪恶带来的是公共的利益。[33]

正如罗伯特·海尔布鲁纳(Robert Heilbroner)所说,通过这种被卡尔·波洛尼(Karl Polanyi)称作实现普遍的利益的善行的"新神学",一揽子道德宽恕被置于市场之上。[34]从亚当·斯密到今天的所有经济哲学家们(其中既有资本主义的捍卫者,也有批

判者)罗列出了资本主义的一系列灾难性后果,诸如取消了人的个性、摧毁了社区、培养了帝国主义、产生了贫富悬殊等等。[35]其中有些经济思想家(尤其是 H.达利)还把资本主义对自然环境的破坏也列入了这些后果当中[36]。但所有这些"副作用"在当初的论证中都被证明是合理的,也就是说,资本主义有能力生产出更多的公共善(所谓公共善,在今天很大程度上已等同于经济财富),这种公共善完全可以超过它不可避免地带来的恶。[37]那些不接受这种说法的人通常被称为社会主义者。

提到社会主义,也就引出了从现代性一开始就被用来证明经济领域摆脱政治领域之合理性的另一条论据:对于一种具有政治自由的民主管理制度来说,这种分离是必需的。[38]这种观点被时下那些反社会主义的资本主义辩护者们极大地复活了。历史已经证明,而且资本主义的批评者们也一再强调,在资本主义和真正的政治自由之间并不存在必然的联系,因为许多专制国家同样完全地加入了资本主义的世界秩序。[39]但是,甚至一些资本主义的坚定批判者也同意,经济和政治领域的这种分离似乎是获得政治自由的必要条件。[40]当然,理想的民主社会主义的捍卫者们会争辩说,之所以不存在民主社会主义的典范,是由于人们为建立这样制度所做的尝试,如捷克斯洛伐克和智利,每每都被敌对势力给颠覆了。

无论如何,就现代意识形态证明经济领域应摆脱政治领域而享有自主权这一点而言,我们把它称为自由主义。正如罗伯特·海尔布鲁纳所指出的,自由主义是现代意识形态的一个组成部分,它可以解释政府在一个已使资本增益合法化的社会中所起的作用。[41]从这种意义上讲,自由主义只是一个程度问题,即人们在多大程度上坚信,政府应当克制它对"市场"的"干预"(干

预这个词反映了这样一种假设:经济是一个自主的领域,应该让它尽可能地按自身的"规律"运行)。由于美国被缔造成了自由社会的典范,因而,所谓的"保守主义者",只不过是一些试图返回到一种具有更单纯形式的自由主义(这就意味着一种具有更单纯形式的现代主义)中去的人而已。[42]

这么说是否意味着向社会主义的过渡就是与"现代性"背道而驰呢?如果问这话的人所指的社会主义是某些前马克思主义的社会主义和一些马克思自己早期著作中所表达的、后来被马克思说成是"乌托邦社会主义"的社会主义的话,那么,对这一问题的回答在某种意义上是肯定的。[43]就它反对把经济领域与政治领域相分离这一点而言,甚至马克思主义的"科学的"社会主义也是非现代的。

然而,在其他几个方面,马克思主义通常比资本主义的自由主义更现代化。尽管它提出了以恢复真正的社区来克服孤立的个人主义的诺言(这一点也许是它受欢迎的主要原因)[44],但在实现这一目标的过程中,它通常采取了一种侵犯性的做法,把那些处于个人和集中制国家经济之间的所有传统组织当作"非理性的"、"封建的"和"迷信的"东西加以消灭。[45]这种意义上的政治和经济领域的重新统一可以看作是比自由的分离更具现代性,因为,正如乔·霍兰德所指出的那样,这种做法意味着更大程度上的集中和理性化。因而,与资本主义社会相比,马克思主义的社会主义对现代二分化的影响也许更为迅猛。如果我们把这种二分化与工业化、都市化、技术化、官僚化、科学主义、工具理性、世俗化、平等主义以及唯物主义一起作为现代社会的标志,那么,可以看到,工业社会主义比自由工业资本主义具有更充分的现代性。

罗伯特·奈斯比特(Robert Nisbet)曾说，事实上，马克思主义的社会主义在结构上只是“简单地减去私有财产的资本主义”[46]。这当然不过是一句有意的挑衅性的话罢了，因为，对马克思来说，私有财产是资本主义的核心，是造成所有现代不满的根本原因，奈斯比特的戏谑反映了马克斯·韦伯和其他许多人的这样一种观点：资本主义和它的私有财产只不过是现代化这一巨大进程的表现形式之一。这一进程的许多特征如果说不是恶魔般的，至少也是有问题的。[47]马克思对资本主义罪恶的一味强调，不仅使他轻视了其他的危险，而且使他做出了这样的假定：只要消灭了财产私有制度，就能建成一个富裕、正义、平等的社会。[48]

除了二分化和分离及其所有变形之外，现代社会的第三个特征是机械化。毫无疑问，工业化和技术化代表了机器变成社会中心这一过程。除了生活的完全机械化之外，还存在着一种使人类社会自身尽可能像一台高效机器那样运转的倾向。现代的劳动分工就是一个例子，与之紧密相关的是“零件化”(componentiality)现象。在这种分工当中，每一位工人都是工业机器中的一个可更换的元件。[49]官僚主义(韦伯称之为有生命的机器)的出现则是另一个例子。在韦伯看来，现代社会的“官僚主义化”(韦伯将之看作现代“理性化”的最阴险的表现，并且，这种现象在工业社会主义社会中会比在资本主义社会中得到更充分的发展)是现时代的主要威胁。[50]罗伯特·海尔布鲁纳认为，工业文明的“强迫性”，无论在资本主义社会还是在社会主义社会，都导致“按照使人适应机器而不是更困难得多的其他方式去组织工作、生活乃至思想”。[51]

现代社会的另一个特征可以描述为它的实利主义或者也可

以叫做经济主义。这一特征涉及这样一个假设,用路易斯·杜蒙特(Louis Dumont)的话说,"人与物之间的关系——物质需要——是首要的,人与人之间的关系——社会——则是次要的"。杜蒙特接着说,"人与物之间的关系高于人与人之间的关系……这是一个决定性的转变,这一转变将现代文明与所有其他文明形式区别开来,它也符合我们的意识形态领域关于经济至上的观点。"[52]这也就是说,社会应当从属于经济,而不是经济从属于社会。[53]在这个新的领域中,道德观被经济观所替代,它"注重收入、财富、物质的繁荣,并把它们视为社会生活的核心"。[54]

这种实利主义或经济主义观点的另一个假设,反映在人是经济动物这样一种关于人的信条中。当用这种抽象的方式去看待人类时,无限度地改善人的物质生活条件的欲望就被看成是人的内在本性。[55]同样,就现代人类的确具有这种欲望而言,对他们的全部现实所做的这种抽象也就似乎被当成了他们的存在中最重要、事实上是决定一切的特征。在杜蒙特看来,经济观首先具有的这两个特征与现代个人主义是密不可分的,"因为唯有个人亦即被剥夺了所有社会特点的人才得到考虑,社会也就消解到经济中去了"。[56]

这种实利主义观点的第三个特征是它坚持这样一种信条,在卡尔·波洛尼看来,这种信条支撑着工业革命——一场其激进和偏激程度绝不亚于以往曾煽起宗派主义者热情的事件的革命。这种实利主义的信条是,"无限丰富的物质商品可以解决所有的人类问题。"[57]这种信条与人是经济动物这种大众观点一起使我们作了这样的设想:物质财富与社会的普遍健康和福利之间的确存在着统一性。[58]用最粗浅的话说,国民总产值成了衡量一个社会运行状况的标志。正如杜蒙特所意识到的那样,

只有在宗教和一般价值分离的情况下才能构成这一等式[59]，或者像波洛尼所发现的那样，只有在现代性实际上已接受了一种新的宗教的情况下这一等式才能成立。谈到19世纪，波洛尼说，“自基督教开始其历程以来，一种声称具有无可比拟的广泛性的新的生活方式就在全球范围内开始传播了，但是只是到了19世纪这个时候，这一运动才开始成为在一种纯粹物质水平上的运动。”[60]

上述几个特征——二分化、分离、机械化和实利主义——从不同的角度反映了我们所说的现代性这一极端复杂和独特的社会现象。尽管这些特征中的任何一个，甚至它们的每一个变种，都可以被上升为现代性的驱动力，而其他几个则从此得出来，然而在我看来，它们中的每一个特征都代表了现代性的一个中心方面。我们最好把现代性视为涉及上述特征的相互作用的多元现象(当然我们没有在此强调现代性的其他一些特征，譬如民主、平等主义和职业化等)。

不过，我同意观念的和价值的东西应当具有某种优先性的后现代观点。这种观点与那种把信仰和价值看作主要是派生于社会的、尤其是经济利益和实践的现代观点截然不同。依据现代假设所作的分析已经教给我们许多关于我们自己的应加以珍视的知识，就是说，我们不能因反对实利主义而返回到轻视或忽视物质因素力量的前现代理念主义中去。不过，在承认信仰和价值具有优先地位的观点中，物质利益和社会实践也会享有其应有的地位。

现代观点与后现代观点之间的差异具有极为重要的现实意义。现代观点认为经济制度或具有假定自主性的技术等社会实践和物质因素具有首要地位，它除了诉诸暴力革命之外，不提供

克服现代性之破坏性的任何希望。暴力革命之初本是试图跃出现代性的破坏性轨道,但事实上它恐怕是我们这个世界上比现代性还具有更大更迅速的破坏性的东西。与此相反,后现代的观点提供了更具希望的见解,即通过建立一种新的世界观以及与此相应的精神,通过产生新的利益、价值、方法和实践,我们可以从根本上改变世界的进程而无需求助于灾难性的革命。当然,正如里查·福尔柯(Richard Falk)所批判的那样,这种方法总是有接受"迪斯尼乐园①式的后现代主义"的危险。但是,福尔柯同时也指出,确信可能不必通过暴力革命而实现重要的变化并不一定就是天真的幻想。

现在让我们先来简略地考察一下在我们这个时代正在兴起的后现代精神,然后再去考察有关后现代政治秩序的一些观点。

三、后现代精神

既然现代精神和现代社会以个人主义为中心,那么,后现代精神以强调内在关系的实在性为特征(特别参见本书约翰·科布和凯瑟琳·凯勒的论文),也就不足为怪了。依据现代观点,人与他人和他物的关系是外在的、"偶然的"、派生的。与此相反,后

① Disneyland,迪斯尼乐园,这个词在英文中含有另外一层意思,即"幻想"、"虚构"、"凭空杜撰"。作者此处正是取这层意思。——译者

现代作家们把这些关系描述为内在的、本质的和构成性(constitutive)的。个体并非生来就是一个具有各种属性的自足的实体，他(她)只是借助这些属性同其他事物发生表面上的相互作用，而这些事物并不影响他(她)的本质。相反，个体与其躯体的关系、他(她)与较广阔的自然环境的关系、与其家庭的关系、与文化的关系等等，都是个人身份的构成性的东西。那种认为在都市中长大的人们与他们生活于农场上的祖父母们在本质上是相同的看法是没有根据的。同样，设想那些已从传统宗教和市民社会中“解放”出来的人们能够保留他们的祖父母们所曾拥有的那种优良的品格，而这些品格只有在接受传统社会的条件下才有可能形成，也是没有根据的。

后现代精神的第二个特征是它的有机主义(organism)。在这一点上，后现代精神同时超越了现代的二元论和实利主义。与信奉二元论的现代人不同，后现代人并不感到自己是栖身于充满敌意和冷漠的自然之中的异乡人。相反，正像查伦·斯普雷特纳克所强调的那样，后现代人世界中将拥有一种在家园感，他们把其他物种看成是具有其自身的经验、价值和目的的存在，并能感受到他们同这些物种之间的亲情关系。借助这种在家园感和亲情感，后现代人用在交往中获得享受和任其自然的态度这种后现代精神取代了现代人的统治欲和占有欲。

同时，这种与自然融为一体的后现代意识同实利主义的现代意识之间有着天壤之别(在后者看来，“融为一体”意味着一种决定论的、相对主义的还原论)。由于自然的不同层次的个体都被赋予了某种程度的有目的性的自由，承认人类思想或灵魂是完全自然的，并不意味着那种认为人具有明显的自由的说法就是一种谬论。后现代精神承认，人类具有非凡的自决能力，这种

能力就像一柄双刃剑,它既可以用来谋利,也可以用来作恶。由于自然之中处处都可以看到不同水平的价值经验的存在,否认人类是“创造之君”,其他东西都是为他使用而设,并不等于说人的内在价值可以与一只小昆虫相提并论。这样,后现代观就产生了这样一种精神,它把对人的福祉的特别关注与对生态的考虑融为一体。

由于这种有机主义(自我在其中同自然界中的其他个体相类比),后现代作家们就很自然地在后现代科学中为他们的自我理解寻找支持。譬如,如果说现代精神是以原子物理学为基础的(在其中,自然的最终要素只是外在地与它们的环境发生关系),那么后现代精神的拥护者们(诸如本书作者约翰·科布、弗里德里克·费雷和凯瑟琳·凯勒等)则用生态学和量子物理学反复地说明,我们完全是由内在关系构成的社会存在物。同样把自我决定泛化到各种层次的个体已被人们用来支持如下信念:我们不单是作为社会产品的社会存在物,我们是能在某种程度上对我们所处的环境作出自由反应的具有真正创造性的存在物。下面将要指出有关过去、未来、神圣性以及伦理和美学规范等各种因素相互融合的观点,都是建立在本套丛书第一卷所着力阐述的“科学的返魅”基础上的。

后现代的精神与时间亦即过去和未来也有某种新的关系。正像我们所看到的那样,现代性的激进的个人主义最初是以未来的新名义使人们摆脱了过去,但它却最终削弱了人们对未来的关注,使他们毫不夸张地说是自我拆台式地专注于目前。后现代精神并不是要回到前现代的传统主义——在前现代的传统主义中,人们失去了现代人所具有的那种对新事物和未来的积极向往——它只是恢复了人们对过去的关注和敬意。虽然后现

代精神承认我们是由我们的关系内在地构成的，但它并不把这种关系局限于我们与当下客体的关系。在后现代精神看来，当下的经验在某些方面和某种程度上自身包容了整个过去的经验。事实上，每一个个体都包容了过去和现在的反应。换一种说法，如鲁珀特·谢尔德拉克（Rupert Sheldrake）在第一卷中所说的那样，我们体现着许多流传已久的“习惯”。

我们对电子、原子、分子、大分子、细胞以及人的心灵的称呼都是已经持续了不同时间的存在习惯。这种观点引起了人们对过去的兴趣，因为关于过去的知识对于自我认识是至关重要的。

由于这种观点向人们逐渐灌输了对在过去曾行之有效的存在方式和联系方式的重新尊重，它还导致了一种新的保守主义。譬如，如果我们承认我们的躯体是由几百万年甚至数十亿年的漫长时间中形成的有机物构成的，我们就不会轻易地相信，我们可以在突然之间适应我们的空气、水和食物中出现的特殊成分而不会患上疾病。这种类型的保守主义鼓励保护。那种认为人类心灵不仅包容了来自躯体的影响，还包容了过去心灵的反复经验的观念（至少荣格有时是这样来解释他的“心灵类型”的），导致我们不会轻易地相信，我们能够迅速而完全地接受新的人类存在方式而不必遭受严重的乃至致命的心灵痛苦。因此，人们有充分的理由相信，现代人离开宗教信仰和实践、离开亲密的社区的支持而进行的生存尝试，将不会产生一个可以长期为继的（sustainable）社会。

不过，恢复对传统的尊重并不会导致一种在本质上回避新事物的传统主义，而会导致一种具有改革能力的保守主义。虽然后现代精神承认人类本性不是无限可塑的，但是它认为与其他动物的本性相比，人类本性具有更良好的适应性。它还进一

步承认，现代化所带来的某些变化是好的（这种认识在后现代的而非前现代的自我设计中得到了体现）。最后，后现代精神认为某些形式的可能的新事物乃是来自神的召唤，这样，纯粹保守主义实质上就是对神的召唤的拒绝。对后现代精神来说，最重要的挑战是如何学会更好地把创造性的新事物同破坏性的新事物区分开来。

后现代精神还包含着对未来利益的基础。而现代性的激进的个人主义则无法提供这样的基础。由于现代性认为未来与现在没有内在的联系，个人的合理的“自我利益”也就被假定不会超出他或她的有限的生命之外。比如，当一位当代杰出的思想家被问及为什么我们要从事一些可能对我们死后75年才会发生的事件产生影响的活动时，他说：“对此没有合理的答案。”[61]后现代思想同意，未来与现在并不是和过去与现在那样，以一模一样的方式发生着内在联系，因为，这种暗含着把未来按过去的样子安排的观点会拒斥自由。但是，目前的一些东西的确有未来的意义，未来必须从现在的土壤中生长出来，现在的贡献中实际上包含着对未来的贡献。现代世界存在着由于即将来临的核毁灭而让人类断子绝孙的可能性，从这一可能性中引申出的对人生意义的威胁让我们认识到，展望未来对目前的存在具有多么重大的建设性意义。一旦意识到这种事实，我们就会发现，为保护百年或千年之后的地球的行动提供资金，同为保护过去年代的行动提供资金，两者同样都是“合理的”。

后现代精神为未来利益提供的另一个基础是，我们是由我们同神圣实体的关系构成的，因为我们关注不朽的神圣实体，所以我们就应关注世界的未来。

人类与神圣实体的关系这一论题将我们引入了后现代精神

的中心。正如后现代精神既拒斥二元论又拒斥物质至上主义一样，后现代精神既拒斥超自然主义又拒斥无神论。尽管各种后现代主义者对此所作的描述略有不同，但大多数后现代主义者都持一种所谓的自然主义的万有在神论(naturalistic panetheism)，这种观点认为，世界在神之中而神又在世界之中。世界的状况既不是来自于神的单方面的行为，也不是来自于被创造之物，而是来自神与被创造之物的共同的创造性。正如里查·福尔柯所言，这种观点描述了精神能量在全宇宙中的弥散现象。

恢复一种神圣的创造力既能克服晚近现代性中的侵蚀性的虚无主义(包括破坏性的后现代主义)，又不必回复到早期现代性中经常鼓励傲慢和自负情绪的超自然主义中去。这种后现代的自然主义蕴含着：神圣实体并非单方面地因而一贯正确地把规范和信念移植于任何一种传统之中，我们不能片面地指望神圣实体把我们寄居的地球从我们愚蠢的行为所导致的自然后果中拯救出来。

尽管神圣实体并没有单方面地把规范植于人的心灵，但是，这些心灵却可以直接地(即使是模糊地)经验到具有神圣根基的规范。通过恢复一种神圣的观念(在这种观念中规范和价值会找到一种自然的栖身之地)，并通过确证一种非感官水平上的知觉(借助这种知觉，这些规范能够被人们感知到)，后现代精神克服了现代性世界的祛魅所招致的彻底的相对主义。当然，对规范的直接感知或直觉并不排除进行美学和伦理学讨论的必要性，因为，感觉是模糊的，并且常常是不一致的，并且，人们对所感知到的规范的表达又受文化背景限制。问题的关键是，这种对规范和价值的直接感知恰恰会使人们有可能对美学和伦理学

判断进行真正的辩论和理智的、认知的讨论。鉴于这种看法同马克斯·韦伯及其他实证主义者那种认为对价值和目的不可能进行理性论证的灾难性的观点截然相反,因此,对这种看法的重要性无论作如何估计都是不过分的。

在结束对现代精神的讨论之前,我还想提一下后现代精神的最后一个特征,这就是本书的许多作者所阐述的后父权制观点。正如里查·福尔柯、乔·霍兰德、凯瑟琳·凯勒和查伦·斯普雷特纳克提到的那样,后现代精神的这一向度使许多过去可望而不可及的事成为可能:我们面临的变革比起克服过去几百年中占统治地位的主流倾向具有更重要的意义。如果说现代性是父权制文化的极端表现,因而,对现代性的恐惧唤起了人类心灵对父权制所包含的东西的恐惧的话,那么,对现代精神的超越可能还会导致对父权制精神的超越,因而也是对过去数千年的主流的超越。用福尔柯的话说,我们可能正生活在新的重大突破的第一阶段。当然,愤世嫉俗者也许会对这些观念嗤之以鼻,认为这些观念只不过是本来就在意料之中,如今,又被世纪末的期待[1]加倍地渲染了的乌托邦式的幻想曲。但是,在后现代精神看来,这些愤世嫉俗者应划入后愤世嫉俗者(postcynical)之列。朝向更美好状况的变化一定会发生,并且,这种变化很有可能要由那些同愤世嫉俗主义和乌托邦主义格格不入的人们来实现。

---

① end of-the-millenium,世纪末的期待,基督教《圣经·启示录》载,世界末日前约1000年,基督将会复活,并亲自为王来治理世界,那时历史就会进入一个黄金时代。——译者

四、后现代社会

相对地说，关于社会，特别是关于包括全球政策在内的社会政策的后现代思想还不那么成熟。一个世纪以来哲学家、神学家和自然科学家一直在发展一种后现代世界观，有些观点甚至要追溯得更远些。不过，以后现代的洞察力对人类社会秩序进行严肃、持久的思考只在不久之前开始。虽然有一些早就存在的、可供当代思想家利用的预见，但是，总体而言，人们对经济、政治、农业、科学政策、技术、性别、全球秩序、教育和其他社会政策的后现代的探讨仍处于初级阶段，对上述问题尚未形成真正的后现代见解。因此，我并不打算去描述有关后现代社会及更一般的后现代世界将会是什么模样这类问题的某种共识。在此，我只就前文对现代社会的讨论中所提出的一些问题做些评论，并提出后现代精神所蕴含的或者为某些后现代社会理论家所坚持的总体方向。

对内在联系的重视，使得后现代思想家们想要克服社会个人主义，或前文提到的二分化。在社会个人主义中，赤裸裸的个人和具有经济职能的民族国家是两个焦点。后现代思想是公共的或社区主义的，它强调社会政策应当指向保存和重建不同形式的地方社区。这种强调在某种程度上使得后现代主义与拥护保存上述民间机构的公共政策的新保守主义结为同盟。

然而，即使在这一问题上，后现代主义和新保守主义之间也

存在着一些差别。首先,新保守主义主要以家庭和教会为中心[62],而后现代主义还支持诸如生物区域和文化地区等其他形式的地方社区。其次,新保守主义者支持在很大程度上支撑着目前的巨型结构、尤其是资本主义的经济和民族国家制度及其军事设施的中介机构。[63]后现代思想家们——譬如,约翰·科布、里查·福尔柯和查伦·斯普雷特纳克都非常典型地反对目前的全球经济秩序,而且他们确信,因为民族国家的目前某些职能应当被分配给较小的区域,其他的职能则应被分配给一个全球性机构,所以,应当大幅度地降低民族国家的重要性;再次,在看待强烈的宗教信仰问题上,新保守主义使用的方法与马克思所使用的方法多少有些相同之处(尽管它们的价值观不尽相同),即他们把宗教看作一个让人们满足于经济不平等的根源。[64]后现代的思想家们恰恰相反,他们关心走向更广泛的平等,既关心每一社会之内的平等也关心社会之间的平等,并认为宗教是支持这一转变的潜在的源泉。最后,新保守主义拥护支持宗教的公共政策,但其拥护的政策通常仅仅支持犹太教和基督教。[65]而后现代主义者尤其欢迎一种宗教多元化的社会,他们希望,各种传统宗教都承认自己只是普通的团体,通过欣赏其他宗教的真理和价值,各种宗教可以得到互相改造。

后现代社会思想家的另一个主要论题是,如果要有一个健全的和可以维系的社会,则公共生活必须反映宗教价值。这种确信是以先前的另一个确信——公共政策必须反映道德价值,道德观最终要扎根于宗教——为前提的,它意味着拒绝道德是自律的这一现代假设。

后现代社会思想家与新保守主义的相似之处和差异之处再次明显地表现了出来。[66]大多数差异可能源自上文提及的一点

——新保守主义者只把"宗教"理解为"犹太—基督教传统",而后现代主义者则持一个更加多元主义的观点。无论如何,"宗教与政治"的问题肯定给后现代社会理论家提出了一个最重要的也是最困难的挑战。一方面,存在着一种广泛的信念:教会和国家的分离是我们不愿失去的宗教和政治自由的柱石(这一信念在美国尤为流行);另一方面,还有一种信念也在不断发展,它认为纯粹的世俗国家是不能令人满意的,并且是最终难以维系的,这一信念已为美国的新保守主义者和政治上的福音主义者的兴起和其他国家中多种宗教—政治的复兴所证明。我希望这套丛书能够成为对这一论题进行后现代解释的论坛。

后现代世界的经济学问题,至少也是同样棘手的问题。一方面,如前所述,有一种尖锐的观点认为,与政治领域相对的某些经济领域的自主性至少是政治,甚至是宗教自由的必要条件。另一方面,这种分离也造成了个人层面上的和全球范围内的各种灾难性的后果,并且使我们无法为克服这些后果采取行之有效的行动。

对于有后现代感受性(sensibility)的人们来说,目前的资本主义制度或某些形式的社会主义(由于这些社会主义,资本主义常常受到挑战)都是不能接受的。后现代主义者和新保守主义者都认为,与传统的自由资本主义相比,马克思主义的社会主义体现了一种更加极端的现代主义形式。[67]然而,新保守主义——它认为真正可能的选择只能是现代社会主义或资本主义——从马克思主义的社会主义的弱点中得出的结论是,我们应当以新的热情来重新证实自由资本主义。[68]后现代主义者则相信,他们主张寻找另一种解决方法。人们越来越明确地意识到,资本主义和社会主义二者都是有"现代"感受性的人们在各种现

代假设的基础上构想和发展起来的,这一意识有助于解放人们的思想,构想新的真实的可能性。

在这一方面,我认为赫尔曼·达利(Herman Daly)仅仅讨论了在资本主义经济范围内可以立即采取什么样的步骤以缓和它们的某些最具破坏性的后果这一问题。他并没有讨论诸如什么样的经济秩序为后现代观所蕴含并为真正的后现代世界所要求等这类重大问题。不过,他的中心论点,即我们必须转向稳态经济,肯定是所有后现代建议的中心。也可能正是在这一点上,后现代主义与新保守主义产生了分歧。[69]

强调内在联系、有机性和创造性的后现代社会思想的另一个总体特征是,它力图克服致使现代社会机械化的方法。比如,迪恩·弗罗伊登博格(Dean Freudenberger)的论文所强调的,只有减少农业的机械化程度并增加其有机性,它才能维持下去。同样,农业的第一重点不再是让大批劳动者像机器一样高效率地工作,而不顾及他们有发挥自己的想像力和创造力以及参与决策过程的需要。

这里将要提到的后现代社会思维的最后一个特征也支持了上面所讨论的特征,即后现代社会的思维拒斥支撑着现代社会政策的实利主义以及被这种实利主义信条所驱动的追求无限增长的政策。一旦我们使社会的经济方面返回到它的正常位置(一种除了在我们这个反常的社会之外的所有社会中都应有的地位,而在我们这个社会中,经济却成了关注的中心,它事实上成了一种宗教),那种认为在工作时间中获得机器般的高效率比人的享受更为重要的观点似乎不再是什么不言自明的真理了。

实利主义时代的终结还会带来其他的好处。比如,一旦金钱和物质利益不再构成我们的宗教,经济财富不再是社会地位

的充分条件，一旦我们开始按照这样一种认识去生活，即认为超出了一定的限度，经济财富就不会增进幸福，那么就会大大增加实现全球平等的可能性。在这种全球平等中，所有的人至少都具有为健康地和创造性地生活所必需的起码的经济保障。同样，正如达利所暗示的那样，一旦我们克服了实利主义的信条，我们就不会再为自己在过去的年代中对地球的破坏而自鸣得意。

尽管我们着重讨论的是后现代世界克服现代性的破坏性特征的途径，但是，现代性也确实具有一些值得后现代性去继承和发扬的好品质。这些品质包括进步的理想和法国大革命中提出的“自由、平等、博爱”的三位一体的理想。我曾以“共有”(community)为题讨论了博爱，下面我考察自由、平等的理想，然后讨论进步的理想。

现代性将自由和平等视为“鱼与熊掌不可兼得”：它认为，我们获得或更多地实现其中的一个，就会失去或较少地实现另一个。因而这两个理想分别为现代性的两种政治—经济制度所提倡：资本主义民主强调自由，而相对忽视了平等；马克思主义的社会主义强调平等，却相对地忽视了自由。

现代资本主义民主所认可的自由，就其最好的方面而言，是一项史无前例的成就。尽管，如果我们想生存下去，就必须剥夺这种自由的某些方面（诸如生育、消费和无限制的环境污染的自由等等），但是，在后现代世界中，自由的许多方面应当得到保存甚至发扬，譬如，阅读、言论、结社、信仰、出版、建议、迁移、隐私和诉讼等方面的自由。如果我们不期望与这些自由不相容的社区和平等形式，不去批判现代民主在实现这些自由方面的失败，我们就会放弃把它们作为理想。

这些理想的实现的确是有限的。资本主义世界在实践中并没有成为全球自由的捍卫者，相反，却因为少数人的不受限制的经济自由损害了大多数人的经济和政治自由。虽然大多数第一世界的资本主义国家鼓励国内的民主，但他们却通过强加不平等的经济条约而反对民主自决原则在第三世界国家中的推行。[70]即使在这些第一世界国家中，资本主义的经济自由也意味着拒绝他人的自由，美国和南非对待黑人的态度就是一个很好的例子。资本主义民主中的政治自由和出版自由事实上也受到了比表面上乍看起来还要更多的限制：公民通常只有给富人所认可的候选人投票的自由，大多数新闻媒体同样由富人把持着。尽管有钱人阶层对政治和主要报刊的控制并不是像社会主义的批评者所描绘的那样彻底[71]，但这一控制比主要报刊所承认的要大得多。总之，虽然资本主义民主中实现的自由是实实在在的，但是，这些自由并不具有公认的理想性，这在很大程度上是因为首要的自由乃是富人保护和积累财富的自由。

资本主义民主在平等理想方面和在社区理想方面做得都不好。的确，资本主义民主在某些方面，尤其是在美学和文化品味上促进了平等主义。托克威尔(Toqueville)认为，平等是现时代的中心理想，这一理想在美国得到了最彻底的体现。[72]但是，资本主义的世界秩序已在穷者和富者——就每一国家而言，是最富的人与最穷的人，就全球范围而言，是最富的国家与最穷的国家——之间造成了前所未有的鸿沟。在资本主义社会中，带来地位和权力是金钱的主要功能，因而，财富的明显不平等就意味着在生活的几乎所有方面(包括它自吹自擂的所谓“机会”方面)都存在着明显的不平等。在财富、地位和权力都不平等的情况下，要想获得机会的平等，纯属空谈。

现代社会主义试图创造一个能够极大地缩小资本主义社会不平等现象的社会。未能实现完全的平等这一事实，并不能否认社会主义社会中10%的最穷的人和最富的人之间的差距比资本主义社会中要小得多。在后现代世界中，这种通向平等的运动应当得到认同和发扬。

社会主义国家的主要失误在于，它们没有认真对待人们保障自由不受滥用政治权力的伤害的要求。[73]此外，掌权的社会主义者通常认为，自由同把平等与经济进步统一的目标是格格不入的。

迈向一个后现代世界而不是试图回归到前现代的生活方式以逃避现代性带来的恐惧的观念，意味着要吸收现代性的优点并克服它的缺点。这些优点中包括共有、自由和平等的理想。现代性的个人主义——它拒斥我们与过去、土地及我们彼此间的内在关系——已经摧毁了而不是保护了共有理想。如前所述，共有一直被看成自由和进步的对立面。现代世界在自由和平等方面已做了很多工作，但是，对二者的结合问题它却很少涉及，因为它认为每一方都似乎在很大程度上与另一方相冲突。这种理解似乎也可以归结到现代性的个人主义上去。后现代对内在关系保持感受和认同。它并不把自由、平等和共有视为是相互对立的，以致我们只能顾于此而失于彼，而是把它们视作相辅相成的，譬如从某种意义上说，没有自由和平等，就没有真正的、持久的共有；没有共有和平等，也就不会有真正的持久的自由。因此，憧憬中的后现代社会可能会寻找一种平等地捍卫这三者的方法。

那么，该如何看待进步的理想呢？它不是已被证明是一种虚妄的现代理想了吗？对这一问题的回答取决于我们所说的

"进步的神话"到底意味着什么?它是否意味着这样一个假设:一种把过去的绝大部分事物都当作迷信而加以抛弃、并一味地想通过对自然的技术统治来增加人们的物质享受的文化,能够带来一个和平、幸福和有高尚的道德的世界?果真这样的话,那么,进步的理想也就被证明是一个贬义上的神话。但是,如果我们问"现代世界是否在它全心全意投入的领域取得了进步?"那么,回答将是一声洪亮的"是"。现代精神至少已在三个领域中取得了进步,如果像约翰·加尔文那样生活在16世纪的人有幸再活过来,他们一定会在这些进步面前目瞪口呆。这三个领域是:(1)对自然的理解,尤其是对自然的那些能够用机械的、还原主义的、量化的方法处理的方面的理解——不难想像加尔文对现代空间物理学或以DNA研究为基础的遗传学成果会感到多么惊讶;(2)对自然的技术统治,尤其是在技术与现代物理学和化学联姻之后对自然的统治——可以想像加尔文对我们的月球之旅、猩红热预防疫苗又会是多么惊愕;(3)一部分人的富裕——不知加尔文对世界上最富有的5%的富人又将会是多么震惊(尤其是当他听到那些要他本人为这种现象负责的理论时)。[74]

这些成功的记录说明,当人类精神对某个目标持有宗教般的虔诚时,它会有多么巨大的能量。可想而知,如果我们对于一个自由、平等和社区性的("社区"应理解为像生物群落那样的东西)人类社会有一种宗教般的虔诚,我们将会有多么大的作为。如果我们把现代阶段所积累的科学知识用于后现代目的,并因而使之服务于整个世界的长远利益,其结果将是难以估量的。也就是说,我们将会拥有本书的作者所描述的那种后现代政治、后现代社会政策、后现代经济、后现代农业、后现代技术。

我想重申一下，本书所收的论文(包括这篇导论性论文)并不想对任何问题提供最终的后现代主义观点。它们仅仅是一些提出来供人们去思考、讨论和进行实践验证的初步建议和进一步的建议。事实上，本套丛书对一切虽未经约请，但是有意探讨我们在这里提出的任何问题，以及其他一些与后现代世界有关的问题的文章保持开放，这些问题包括建筑、艺术、商业、犯罪学、教育、大众传媒、医疗政策、政治领导、精神训诫、交通运输和城市生活等。让我们拭目以待，看看能否提供一个用来组织我们世界的更好方法！

注　释

〔1〕见B. F.斯金纳：《超越自由和尊严》(纽约：班腾、文特出版社，1972)。

〔2〕见本卷所收约翰·科布和凯瑟琳·凯勒的论文；L.杜蒙特：《从曼德维尔到马克思：经济意识形态的起源和胜利》(芝加哥：芝加哥大学出版社，1977)，第4、55—59、76、106—107、113页；罗伯特·奈斯比特：《社会学传统》(纽约：Basic Books，1966)，第8、47、49、59、272、300页；卡尔·波洛尼：《伟大的转变》(波士顿：Beacon Press，1975)，第85、103、258页；彼得·伯杰：《面向现代性：社会、政治和宗教浅探》(纽约：Basic Books，1977)，第60—61、71—72页；大卫·李斯曼：《对个人主义的再思考及其他论文》(纽约：自由出版社，1954)，第26页；罗伯特·N.比拉哈等：《心之习惯：美国生活中的个人主义和义务》(伯克利：加利福尼亚大学出版社，1985)，该观点贯穿于全书。

〔3〕见本书第10章。注意一下笛卡儿早期的现代观是件有趣的事情。笛卡儿曾说，心灵和物体符合"实体定义"，唯一例外的是：为了存在，它们均依赖于上帝，只有被设想为绝对独立于其他一切事物的上帝，才

是一个完全的实体。

〔4〕见路易斯·杜蒙特:《从曼德维尔到马克思》,第7、15页。

〔5〕见山德拉·G.哈定:《女权主义中的科学问题》(纽约:康奈尔大学出版社,1986),第226页。

〔6〕见卡尔·波洛尼:《伟大的转变》,第113—117、163—165、178页。

〔7〕见大卫·雷·格里芬编《后现代科学——科学魅力的再现》一书引言中对二元论及其动机的讨论(中央编译出版社,1995)。

〔8〕见彼得·伯杰:《面向现代性》,第73—74页。我从伯杰那里借用了"未来主义"这个词。

〔9〕见斯蒂芬·P.L.特纳和雷吉斯·A.法科特:《马克斯·韦伯及其对理性与价值的争论:哲学、伦理学和政治学研究》(伦敦:Routledge & Kegan Paul,1984),第38、65、96、97、183页。韦伯说,"我们时代的命运是以理性化和唯理智化(intellectualization)为特征的,其最主要表现就是'世界的祛魅',〔因而〕,我们可以肯定地说,最终和最高尚的价值已经从公共生活中消失了。"见《作为职业的科学》,载于H.H.格斯和C.赖特·米尔斯所编:《来自马克斯·韦伯》(纽约:牛津大学出版社,1958),第155页。在这篇论文的前一部分,韦伯说,由于我们不可能证明任何价值判断,因此,这个世界"从伦理上说是一个非理性的世界"。(第122页)我还参照了肯尼思·蔡瑞因尚未发表的题为《世界的祛魅和马克斯·韦伯的"责任伦理学"》的论文,注释11—12也部分参考了这篇论文。

〔10〕加里·威尔斯在《具有创造性的美国人:杰佛逊的独立宣言》(纽约:Vintage Books,1978)的第13章中讨论了弗兰西斯·哈奇逊的理论("自然的作者"赋予我们一种"道德意识")以及这一理论对大卫·休谟、亚当·斯密和托马斯·杰佛逊的影响。在该书的第193页,威尔斯指出,这种理论使得哈奇逊避开了来自洛克、休谟的感觉主义认识论的道德悲观主义;在第205页,他把"自然的作者"视为道德意识的源泉。

〔11〕奈斯比特:《社会学传统》,第141、144、256、293—296页。有关这种纯工具理性同韦伯的"责任伦理学"(它局限于讨论目的—手段关系)之间的关系,参见沃尔夫冈·施鲁希特和古恩瑟·罗斯所编《马克斯·韦伯的历史观:伦理学和方法》(伯克利:加利福尼亚大学出版社,1981)。

〔12〕J.哈贝马斯在《价值—自由和客观性》一文中把韦伯的观点描述为"选择主义"(decisionism)。该文收入了奥托·斯塔玛所编的《马克斯·韦伯与今日社会学》(牛津:Blackwell,1971,第64页)。另请参阅特纳和法科特纳《马克斯·韦伯及其对理性与价值的争论》第50、182页。

〔13〕波洛尼:《伟大的转变》,第30、249—250页;杜蒙特:《从曼德维尔到马克思》,第61页;爱尔文·克里斯托尔:《对新保守主义的反思》(纽约:Basic Books,1983),第155、161、180页。关于这个问题,还可参见R.H.塔乌尼的《宗教和资本主义的兴起》(纽约:Harcout, Brace & World),第31页。塔乌尼说:"把社会科学建立在认为人们追求经济增长的欲望和其他本能力量一样都是可以接受的这样一个假设之上,这在中世纪思想家看来,甚至比从社会哲学中推断出应该不加约束地行使诸如好战和性本能这类人类的本性更缺乏理性、更不道德"。罗伯特·海尔布鲁纳在《经济社会的形成》一书中引用了R.H.塔乌尼的这一观点(新泽西:Prentice－Hall,1962),第44页。

〔14〕杜蒙特:《从曼德维尔到马克思》,第61、70页;罗伯特·L.海尔布鲁纳:《资本主义的本性和逻辑》(纽约:W. W. Norton,1985),第110—116页。

〔15〕杜蒙特:《从曼德维尔到马克思》,第62—70页。

〔16〕见爱尔文·克里斯托尔:《对新保守主义的反思》,第50—51、81、175、243、250、256页;丹尼尔·贝尔:《资本主义的文化矛盾》(纽约:Basic Books,1976),第55、84、145页,特别参见第86页,贝尔在这一页论证说:"现代性自身产生了文化中的一种不连贯性。"

〔17〕见克里斯托弗·拉斯切:《自恋人格文化:处于一个期望日渐减少的时

代中的美国生活》(纽约:W. W. Norton, 1979),第XV、XVI、3—7、13、22、27、28、68—69、210—211页。在拉斯切看来,自恋人格不是膨胀的自我意识的产物,而是自我和个体性丧失的产物。参见第30、37、70、210页。

〔18〕同上,第27、50页;罗伯特·J.利夫顿:《破碎的连接:论死亡和生命的延续》(纽约:Simon and Schuster, 1979);或利夫顿在他与里查·福尔柯合著的《无法抵御的武器:反核主义的政治和心理学事例》中自己所撰写的部分(纽约:Basic Books, 1982)。

〔19〕这是海德格尔对尼采"上帝死了"的宣言的解释。参见《尼采的话:"上帝死了"》,该文收入海德格尔《关于技术问题:海德格尔对现时代的批判》一书,该书已由威廉·拉瓦特译成英文(纽约:Harper & Row, 1977)。汉斯·乔纳斯说,海德格尔的思想没有为我们提供任何标准,以使我们能够决定我们该以何种方式去回答存在之召唤。乔纳斯把海德格尔思想中的这种缺陷同他后来于1933年在弗赖堡大学作的那篇臭名昭著的校长就职演讲中的效忠宣誓联系到了一起:"没有什么教条和'观念'可以规约你的存在。元首且只有元首自身才是现在和未来的德国的现实和法律。万岁!希特勒!"载于《生活的现象:迈向哲学的生物学》(纽约:Harper & Row, 1966),第247页注释11。

〔20〕见里查·霍夫斯塔特:《美国思想中的社会达尔文主义》(波士顿:Mentor Books, 1958),第53—58页。

〔21〕见艾维林·福克斯·凯勒:《对性和科学的反思》(纽黑文:耶鲁大学出版社,1985);山德拉·G.哈定:《女权主义中的科学问题》和苏珊·R.鲍杜:《逃向客观性:关于笛卡儿主义和文化的论文》(纽约州立大学出版社,1987),特别参见第6章:"笛卡儿的男性化思想和17世纪对女性的回避"。

〔22〕见奈斯比特:《社会学传统》,第73—80、141页;伯杰:《面向现代性》,第120—121页。

〔23〕伯杰:《面向现代性》,第122页。
〔24〕同上,第133、132页。
〔25〕同上,第61页。
〔26〕奈斯比特:《社会学传统》,第91—95、300—304页
〔27〕拉斯切认为,自恋人格的特点在于,它是晚期现代个人对"国家、团体和其他官僚机构"的依赖性心理倾向。(《自恋人格文化》,第10页)他相信,个人的依赖性不是被韦伯的"官僚主义的理性"(bureaucratic rationality)代替,而是被官僚主义的依赖性(bureacratic dependence)代替(第229页)。
〔28〕见特纳和法科特:《马克斯·韦伯及理性与价值的争论》,第59、63—64、68、75、91页。
〔29〕同上,第172、178页。
〔30〕见米歇尔·华尔策:《正义和非正义战争:带有历史见证的道德争论》(纽约:Basic Books,1977)。
〔31〕海尔布鲁纳:《资本主义的本性和逻辑》,第111页;杜蒙特:《从曼德维尔到马克思》,第17、25页。
〔32〕杜蒙特:《从曼德维尔到马克思》,第33、37页。
〔33〕同上,第37—38、61、70、75页;波洛尼:《伟大的转变》,第102页。
〔34〕波洛尼:《伟大的转变》,第133页,参见第135页;海尔布鲁纳:《资本主义的本性和逻辑》,第116页。
〔35〕海尔布鲁纳:《资本主义的本性和逻辑》,第108—118、135—140、157—158页;加尔布瑞思:《富裕的社会》,第39—46页;克里斯托尔:《新保守主义的自白》,第41、53、117、166—169、173—175、321页。
〔36〕海尔布鲁纳在《资本主义的本性和逻辑》(第135页)和《人类前景探究:80年代的重新思考》(纽约:W. W. Norton,1980,第74、98页)中重复了H.达利的关注。鉴于工业化的社会主义并没有减少对自然的破坏,因此指出事实也许是很有趣的,即恩格斯曾经指出过资本主义对环境的破坏,并希望社会主义能同自然保持和谐一致。参见艾

尔温·W.格瓦尔德纳:《两种马克思主义:理论发展中的矛盾和异化》(纽约:牛津大学出版社,1980,第265页)。

〔37〕比如,托马斯·谢林写道:"像自由市场可能不像你我所喜欢的那样,在民众之间进行机会和资源分配上起太大的作用……它也许鼓励的是个人主义的而非群体性的价值。它可能带来了雇主和雇佣者之间的非对称性人际关系……还应考虑到通货膨胀和经济萧条时,市场甚至可能产生灾难性的后果。当然,尽管有这些局限性,自由市场仍在发挥着调节、完善和整合个人与组织之间的关系的作用。"(载于《微观动机和宏观行为》,纽约,W.W.Norton,1978,第23页)在引用了这段文字之后,R.海尔布鲁纳评论说:"尽管市场造成了机会和资源的不公平分配,滋长了非社会性价值,产生了不平等的讨价还价能力,甚至可能会由于通货膨胀和经济萧条带来'灾难性的'后果,但是,人们还是最终认同了它。这就不由得使人想知道,人们究竟是从什么样的根据出发,认为这个制度是注定要失败的。"

〔38〕密尔顿·弗里德曼:《资本主义和自由》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1962、1982)第7—21页;克里斯托尔:《新保守主义的自白》,第41、76、167页;季斯曼:《对个人主义的再思考》,第29页。

〔39〕海尔布鲁纳:《资本主义的本性和逻辑》,第125—128页。为了支持自己的观点,海尔布鲁纳引用了密尔顿·弗里德曼的观点,后者承认尽管资本主义不是政治自由的充分条件,但是"政治自由的必要条件"。(《资本主义和自由》,第10页)海尔布鲁纳还引用了弗里德曼举的几个例子,他自己又补充了一些例子。

〔40〕海尔布鲁纳似乎接受了这种观点(同上,第126—127页)。

〔41〕同上,第121—122页。

〔42〕这至少是保守自由主义的理论主张。在实践中,保守自由主义和自由的自由主义之间差别仅在于怎样用法律和优惠的公共资金对市场实行政治干预,也就是说,是对处于过程中的资本主义的参与者提供直接的援助呢,还是设法缓解这一过程所带来的某些"副作用",尤其

是为社会中的最贫困者提供救济。

〔43〕见格瓦尔德纳:《两种马克思主义》,第193—196页;克里斯托尔:《新保守主义的自白》,第116—120、149页。

〔44〕见伯杰:《面向现代性》,第59—60、136页。

〔45〕杜蒙特:《从曼德维尔到马克思》,第107—108、113、129—137、147—148、174页。奈斯比特:《社会学传统》,第25—26、52、69—70、134页;罗伯特·海尔布鲁纳《马克思主义:赞成与反对》(纽约:W.W.Norton,1980),第167、170页。

〔46〕奈斯比特:《社会学传统》,第58页。罗伯特·海尔布鲁纳比奈斯比特走得更远,他认为,就效果而言,工业资本主义和工业社会主义之间存在着巨大的相似性(《人类前景探究》,第93页)。

〔47〕奈斯比特:《社会学传统》,第145、285—286、293页。

〔48〕同上,第137页;伯杰:《面向现代性》,第136页。

〔49〕查伦·斯普雷特纳克在本书中引用了由彼得·伯杰、汉斯弗里德·凯尔纳在《无家可归的心灵:现代化和意识》(纽约:Random House,1973)的第27—28、33—35、112、182—183页中提出的"零件化"意向。工人是或应当是一个机械系统中的零件的现代意向意味着,工人的创造性应当被置于最小限度内。安德鲁·尤里在其著名的《工厂主的哲学》(Frank Cass,1835)一书中写道:"工人越是熟练,他就越易于成为有自我意志力和难以驾驭的人,自然他也就越不适于成为一个机械系统的零件……因此,现代工厂主的宏大目标就是要通过资本和科学的联盟,将他们工人的任务降低到只需去作一些简单而重复性的操作"。(第20页)

尤里的"伟大的教条"是,"当资本让科学为它服务时,劳动者的难以驾驭的手脚将总是被驯服得服服帖帖"。(第368页)布里安·易斯内在《迫害女巫,魔法和新哲学:1450—1750年的科学革命的争论导言》(新泽西:Humanities Press,1980)第240—241页引用了这段话。

〔50〕见奈斯比特:《社会学传统》,第145—148页;特纳和法科特:《马克斯·韦伯及其对理性与价值的争论》,第79页;马克斯·韦伯:《经济与社会》中的"官僚体制"(洛杉矶:加利福尼大学出版社,1978)。

〔51〕海尔布鲁纳:《人类前景探究》,第94页。

〔52〕杜蒙特:《从曼德维尔到马克思》,第81页。

〔53〕同上,第33、54、59—60页。卡尔·波洛尼在讨论现代社会时说:"不是经济被嵌入社会关系之中,而是社会关系被嵌入经济制度中。"(《伟大的转变》,第57页)一些马克思主义者认为,社会的政治和文化方面完全是由经济方面决定的,至少在"归根到底的分析"中是如此,经济为其他方面提供了基础。别的马克思主义者则大多持多元论的观点,他们赞同文化和政治领域有某种自主性的观点,只是坚持认为,这些领域必须与经济关系和生产方式保持一致。艾尔温·格瓦尔德纳已经证明,在马克思和恩格斯的著作中,上述两种观点兼而有之。(《两种马克思主义》,第40、47、59、82—87、94—104、199—220、222-246、300—304页)自由资本主义的捍卫者们信奉韦伯的多元论见解,他们拒绝作基础结构—上层建筑式的分析。虽然这种多元论避免了马克思主义的还原论,但是,对马克思的分析的激烈的否定经常导致在很大程度上对如下事实视而不见:经济领域(用马克思主义的话来说是"统治阶级")的确在很大程度上占据了资本主义社会的霸主地位。比如,爱尔文·克里斯托尔说:"在一个民主社会中,人民是统治阶级",他明确地否认是大公司在操纵经济和政治制度。(《新保守主义的反思》,第63、205—207页)罗伯特·海尔布鲁纳确信,我们必须把资本家作为统治阶级来讨论。(《资本主义的本性和逻辑》,第129—123页)他说:"保守主义观点未能认识到…… 权力很少是政治游戏中的一张可有可无的牌,而是由社会的统治势力所掌握的一张王牌"。(《人类前景探究》,第147页)T.威尔兰肯定不是马克思主义者,他在本世纪初说:"没有哪个国家会像美国那样,由大公司的实业巨头们把持着国家、公民和政治事务,并完全地控制着生活条件。"引

自于约翰·P.迪金斯《凄凉的行吟者:T.威卜兰及其现代社会理论》(纽约:Seabury Press,1978),第26页。

〔54〕杜蒙特:《从曼德维尔到马克思》,第76页。

〔55〕爱尔文·克里斯托尔表达了这个观点。他说:"绝大多数男人和女人对改善他们的物质生活条件抱有与生俱来的浓厚兴趣。"(《新保守主义的反思》,第193页)卡尔·波洛尼与克里斯托尔不同,他认为,在现时代之前,人类力图通过交换获利的倾向几乎不是经济生活的一个重要特征。(《伟大的转变》,第43—55页)加尔布瑞思认为,现代生产所满足的大部分经济需求都是由生产过程及其所伴随的广告宣传人为地创造的。就像他所谈到的那样,约翰·凯恩斯自己就对"绝对的"和"相对的"需求作了区分,他说,只有后者——人们正是通过它才形成了比他人优越的感觉——才是无法满足的。(《富裕的社会》,第122页)加尔布瑞思进一步建议,在现时代获得更多更好的商品的欲望成了生活的目的,因为这个社会"以人们所占有的产品来评估他们。"换言之,"价值系统要为人的消费驱动力负责……"(第126页)波洛尼和加尔布瑞思所采纳的立场反映了他们这样的观点:在一个特定水平的物质舒适和安全之外,财富不是因其自身的缘故而是因其带来的社会地位而变得有价值。就是说,相对的财富变得比绝对的财富更为重要。(波洛尼,第47、128、153页;加尔布瑞思,第122—123页)加尔布瑞思补充说,与过去相比,经济财富在现时代要重要得多,因为,现时代已经屏弃了许多传统的获得地位的手段。(第126页)我想补充说,现代买利主义赋予经济成功一种宗教的意义,使得个人的满足与社会地位也分离开了。

〔56〕杜蒙特:《从曼德维尔到马克思》,第76页。

〔57〕波洛尼:《伟大的转变》,第40页。

〔58〕杜蒙特:《从曼德维尔到马克思》,第75页。

〔59〕同上,第23页。

〔60〕波洛尼:《伟大的转变》,第130页。

〔61〕海尔布鲁纳:《人类前景的探究》,第180页。

〔62〕见克里斯托尔:《新保守主义的反思》,第77页。

〔63〕同上,第Ⅷ、58、64、76—77、227、228、240、242、256、277页。克里斯托尔相信,那种认为我们正"走向最后的'世界大同'的看法是一种幻想,一个没有战争和国界的见解是空想"。(第227、320页)

〔64〕关于克里斯托尔《新保守主义的反思》对经济平等计划所采取的势不两立的态度,参见上书第XIV、195、200、324页。在这个问题上以及与宗教的关系问题上,见彼得·斯坦恩弗尔斯:《新保守派:正在改变美国政治的人们》(纽约,Simon and Schuster,1979),第52、62、107、180、182—183页。

〔65〕见克里斯托尔:《新保守主义的反思》,第41页。

〔66〕同上,第Ⅸ、50—51、57、76、124—126、148—149页。

〔67〕同上,第33—34、80、118—120页。

〔68〕同上,第114、118、122页。

〔69〕按照克里斯托尔的理解,对于捍卫资本主义来说,假定经济持续增长是绝对必要的。见上书,第Ⅻ、76、89页,尤其参见第322页。在这一页上,他说:"现在,事实是,如果没有经济增长……那么分配问题就成了至关重要的道德问题。我认为,这是我们的世界中一个无关紧要的道德问题,因为,经济增长解决了问题——贫困问题,而贫困问题正是再分配所要解决的问题。"除了达利之外,罗伯特·海尔布鲁纳是为数不多的几位强调转向稳态的经济的重要性的大经济学家中的一位。(《人类前景探究》,第99—110页)他指出,这个转向可能意味着要面临"收入再分配的爆炸性的问题"。(第102页)达利和海尔布鲁纳两人之间的一个主要差异是,后者似乎认为,一种稳态经济就意味着一种"静态社会"(第162—164页),而达利则意识到,经济的非增长会允许许多其他类型增长的继续,诸如"体面的增长"。(growth in grace,意即活得更体面。——译者)

〔70〕例如,瓦尔特·莱夫博:《不可避免的革命:中美洲的美国》(纽约:W.

W. Norton, 1984)；爱德华·S.赫尔曼：《真正的恐怖网络：事实上的恐怖主义和宣传》(波士顿：South End Press, 1982)；N.乔姆斯基：《扭转潮流：美国在中美洲的介入和争取和平的斗争》(波士顿：South End Press, 1985)；凯文·丹拿赫：《对谁有利？美国—南非关系指南》(华盛顿特区：政策研究所，1984)；苏珊·乔治：《另一半是怎么死的：世界饥荒的真正原因》(新泽西：Rowman & Allanheld, 1977)；里查·J.巴奈特：《战争的根源：美国外交政策背后的人和制度》(纽约：企鹅书店，1982)。

〔71〕见米切尔·巴伦梯：《发明的现实：大众传媒政治》(纽约：圣马丁出版社，1986)。

〔72〕奈斯比特：《社会学的传统》，第183—186页。

〔73〕关于马克思和马克思主义未能认真考虑政治自由和未能建立防护措施以防止经济对政治权力的自主驱动问题，见奈斯比特：《社会学的传统》，第136页；格瓦尔德纳：《两种马克思主义》，第54页；罗伯特·海尔布鲁纳说："《共产党宣言》对政治上的不同政见者、民权、社会或性的解放，或——尤其是知识自由问题没有热情或表态。因而，在社会主义国家中，自由已遭击败的主要战场甚至不为马克思和恩格斯确认为战略性领地……直至今日……马克思主义思想几乎完全对系统考虑控制政治权力的手段问题持漠不关心或置之不理的态度。"(《马克思主义》第160—165页)

〔74〕参考马克斯·韦伯的论文(收在《新教伦理与资本主义精神》)，该论文后来由R.H.塔乌尼在《宗教和资本主义的兴起》中重新表述。该论文认为，新教，特别是加尔文主义是资本主义兴起的一个主要因素。

2 后现代的方向

〔美〕查伦·斯普雷特纳克

在与我居住的小镇隔着一片海湾的城市里矗立着一座巨大的反映现代价值观的纪念碑。它是一座以绚丽多彩的壁画大胆展示工业的进步、对自然的控制以及作为经济动物的人的时代文物库。一句话，它是一首对实利主义地解释人类生存的赞歌。不仅如此，它还宣示着现代存在中的“个人解放主义”[1]的价值观：壁画上的所有人物，无论是处在繁忙的工作中的，还是奔走在街头巷尾的，彼此之间都互不相干。没有教堂、没有各种宗教庆典，也看不到社区活动和种族社会的存在。除了几个带着年幼孩子的母亲和在一个不起眼的角落用奇怪的透明线

条勾画出的一个富裕家庭(这也许是在暗示富人之间情感交往上的淡薄)之外,你甚至看不到任何家庭的迹象。每个人都以一种孤立的个体身份消融在大众文化之中,并接受着大众传媒的哺养,他们的生活成了实现"进步"和满足国家对经济无尽头的、绝对的增长要求的工具。

这些壁画描绘的是资本主义国家还是社会主义国家的生活状况?具有讽刺意味的是,尽管这些艺术家绝大多数是左派人士,其中一些人甚至把共产主义的符号绘入了壁画,但他们选来作为主要角色而放在入口正对面的那些强壮的工人和农民形象,却同样隐约地出现在数街之隔的作为资本主义之圣殿的股票交易所的入口处。

这些壁画是联邦公共艺术规划处(PWAP)委托制作的,它们被装饰在考特塔的基座的内壁上。该塔高180英尺,塔尖呈圆形,1933年建于旧金山的电报山上。翌年,有26名艺术家(几乎全是男性)和19名助手(大部分是女性)被雇来画了3691平方英尺的壁画,用以描绘加利福尼亚的生活。现代生活就是他们所描绘的这个样子,这也许正是他们当初所期望的生活。

由于日益清楚地看到,现代性并没有能够从许多深层意义上实现它的创造"更美好的生活"的诺言,在80年代的知识分子和政治活动家中,探究什么地方出毛病这个需要尽心竭力的工作就成了热门行业。我自己在研究过程中发现了一些非常有用的分析工具,它们是由社会学家彼得·伯杰、勃利吉特·伯杰和汉斯弗里德·凯纳在《无家可归的心灵:现代化和意识》[2]一书中提出的一些概念。他们探讨的与技术生产有关的诸多议题同样适用于整个现代符号世界,如:功能合理化(对物质世界、社会关系以及自我施加理性控制);合成性(把现实概念看成是由明显独

立的各个部分构成);多层关系性(涉及许多不同种类的关系);可制造性(一种解决现实问题的办法,现实被理解成"可制造的");多元化(极力要求人类意识在复杂的现实或"生活世界"中发生改变的愿望);进步性(一种"上升和前进"的世界观)。尽管这些术语很乏味,甚至令人讨厌(社会学的行话通常总是如此),但他们的分析却为当代人对后现代可能性的认识提供了一条超越左—右派的有效途径。

彼得·伯杰、勃利吉特·伯杰和汉斯弗里德·凯纳提出,生活在现代社会中的人类,承受着由于永久的同一性的危机而带来的折磨。现代同一性是无限制的、短暂的、变化不定的。而一个独特的同一的主体世界却是个人在现实中的主要立足点。他们指出,现代人的同一性被"特别地个体化了",因而,用来尽可能自由地规划和实现个人生活的权利被视为是一种基本权利,而各种现代意识形态则又不遗余力地使这种看法合法化。

这种考虑不可避免地把这些社会学家引向了宗教。他们把宗教定义为一种认知和规范性结构,它能够使人们在宇宙中获得一种"家园感"。尽管他们没有能够指出出路,但他们注意到,多元化具有一种世俗化效应,它削弱了宗教的影响,把它驱逐到私人生活领域中——或者用他们的话说,把宗教"私人化"了。而私人领域内的补偿通常使人觉得是脆弱的、可能有些矫揉造作,并且基本上是靠不住的。这样,个体企图通过创造一个自主的宇宙来获得意义的任务是注定要失败的。我们现代人在宇宙中处于一种无家可归的地位。

造成我们无家可归的历史原因是什么?在新时代或"新范式"的圈子中,我们经常听到这样一种解释,认为我们当代的"机械说"世界观产生于16—17世纪的科学革命,这两个世纪与笛

卡儿、牛顿和培根那种雄心勃勃但又具有极大的局限性的经验主义有着密切的关系。而事实上，早在他们之前，我们就遇到了坏伙伴。

考古学——特别是R.雷切尔·莱维和马里亚·吉姆伯特斯的开拓性工作——表明我们的人类意识植根于宇宙论。从欧洲发掘出的晚期旧石器以及整个新石器时代的艺术品、宗教仪式用具以及子宫状的洞穴，都反映出当时人们在宇宙中是明显地"在家的"。吉姆伯特斯的《公元前6500—3500年间古欧洲诸神》[3]一书收集了大量的雕塑照片，这些雕塑把人的形象和动物形象以及其他一些东西的符号揉合到了一起，形成了诸如女鸟神和女蛇神等神灵形象，而这些神都是那位伟大的母神①的不同表现。她给人们生长出了丰厚的礼物，并在人们死后把他们带回到她的泥土子宫中。在从西班牙到西伯利亚整个范围内发掘出的、出自新石器时代的绝大多数人形雕像，都是用于宗教仪式场所的女神像，表现了与生育、死亡和再生力量之间的联系。考古学家们还发现，在一个非常广阔的范围内出土的陶瓷片上面都画有代表东南西北四个方向、高山、流水和大地的象征符号——这些都是这颗宏伟的蓝—绿色星球的神圣形态。

以土地为基础的精神给女性以很高的荣誉，因为她们具有许多神秘的特点——随着月亮的运转节律而出现的月经，腹部像满月似地鼓胀起来并把婴儿从子宫内推出，把食物转化成喂养孩子的乳汁等。但是大地母亲和她的女儿们享受的这种荣誉，在经过野蛮的游牧民族的三次入侵的冲击之后便消失了。这些游牧入侵者从公元前4500年起经欧亚大陆迁移到东西欧

① the Great Mother Goddess，指大地女神。——译者

(他们同样向南移动,进入了印度、中东和近东)。在这些入侵之前,具有精妙的艺术和宇宙意识的古代欧洲居民一直处于一种不设防状态,过着和平的生活。以下事实可以作为辅证,即在出土的古欧洲文物当中,没有发现兵器库,也没有发现带有刀伤的尸骨群。用吉姆伯特斯教授的话说,印欧入侵者是"漠视艺术"的,他们只有两种用原始的压印办法表现的符号,一种是太阳,另一种是松树。他们把家长制(从以前的墓葬可以看出男女当时处于平等的地位)、对天神的敬奉和对武士的崇拜带进了欧洲文化。这些东西至今仍然伴随着我们。

在欧洲历史上,以崇拜大地母亲及其神秘象征的古代宗教和外来的崇拜天神的宗教之间的斗争顽强地持续了好几个世纪。关于屠龙者圣·乔治的传说就与这场斗争有关。传说中的龙这种庞大的蛇形怪物代表着古代的宗教信仰(在古代的宗教信仰中,蛇通常总是周期性再生的象征符号,它不断地蜕去旧皮,生长出新皮;它们经常被画到米诺斯人的神像中,缠绕在女神的双臂之上)。毫无疑问,圣·乔治代表的是基督教。但是,在这个传说的某些不同说法中,被砍掉的龙头又重新复原了,它暗示了那些信奉大地、太阳、月亮、星空的人们的坚韧不拔。这些人对诸如冬至、夏至、春分、秋分以及子午之际这些神圣的时辰都深怀敬意。

中世纪最好的基督教神学理论吸收了古代宗教的宇宙论智慧。例如圣·弗兰西斯、希尔德加德、麦克泰德以及朱利安等人的学说都表达了对创造的敬畏。12—13 世纪,供奉基督教女神玛利天后的天主教建筑突然之间如雨后春笋般在西欧各地耸立起来,并且,她的崇奉者们常常把教堂建在高于地面或泉水的基石之上,而这种形式在此之前一直是用来祭祀大地母亲的。

随后，黑死病在欧洲流行起来，有1/3的人口为此丧了命。经过好长一段时间之后，欧洲才逐渐恢复了元气。

从16世纪开始，我们受到了关于确定性的虚假承诺(即要求获得绝对知识、数学的严格合理性及机械论思想)的诱惑，完全陶醉在现代科学的神奇的魅力之中，认为现代科学几乎可以代替一切已经消亡的东西。然而，正如E. F.舒马赫所说的，我们最终获得的只是操作性的知识而不是智慧的知识，经典的科学思维方式从未在对事物本身、尤其是在对微妙现实事物本身的理解方面产生过兴趣，并且，毫无疑问，这种思维方式在很大程度上应对"合成性"倾向和还原主义的现代思维习惯负责。

现代民族国家的产生，肆意掠夺式的工业革命的出现，以及全球范围内的现代战争带来的恐怖，都是造成"现代状态"的重要原因。我们失去了在一个完整的世界中所有的那种安全感和在宇宙中的自我方位感，然而，从前现代的启蒙运动中我们却获得了维护人类尊严和权利的观念。现在，我们已经失去了不受核灾难威胁的未来，并且正在失去生物圈的生态支持系统。由于对现代合理性的执迷不悟，我们正在做着将导致人类自我毁灭的非常荒谬的蠢事。

我们能如何消除对现代意识的焦虑和引起这些焦虑的恼人的现实状况呢?

后现代的拯救努力的第一阶段——这也许是一个很长的阶段——的重心应当放在以下两个方面，即恢复意义和在社区中规定人们的权利。在任何社区中，教会都可以在这两个方面起带头作用，只有它能勇敢地迎接挑战，恢复人在宇宙中的根基和在当代生活中的意义。

当然，如果后现代宗教不蜕去家长制这层外皮，它就不可能

作为真理的源泉赢得人们的信赖。一些最基本的原则是，妇女将平等地参加宗教仪式(作为牧师、教士和僧侣)；祈祷所用的语言将不受任何限制；对神将不再作是男性或女性的理解，或者，如果人们乐意的话，也可以认为神既是男性也是女性。神学的核心应是以创造为中心的精神，它认识到自然界乃是神的最本质的显现，因而把它当作神加以尊崇。目前，在天主教徒、新教徒和犹太教徒当中，对这种精神的兴趣正在增长。人们开始对希伯来经文中神圣的以创造为中心的意义进行准确的译解，并关注基督教中以创造为中心的智慧以及以创造为中心的圣徒们的著作。最重要的是，正如神学家托马斯·伯里所指出的，人们认识到"神并没有创造傀儡"。这就是说，开放的宇宙作为动态现象在活动，而我们这些从大爆炸中诞生的、作为地球生态环境之成分的人类，则是——用伯里的话来说——宇宙的自反函数。我们是开放过程的一部分，同恒星、微风、岩石、土壤、行星以及动物有着不可分割的联系。这些东西并不是一任我们这些外来的管理者们为了获得国民生产总值的增长而随意掳掠的没有价值的"资源"。由于受当代诞生的后现代生物学、物理学和天体物理学的影响，西方宗教观现在终于获得了初民们精神中的宇宙论智慧。让我们为这种宇宙论智慧的回归欢呼吧！

既然我们已经知道了我们自己是谁，那么，对于我们在现代技术统治的庞大结构中的自我丧失感和无力感，我们能做什么呢？新出现的绿色运动对后现代的政治主张作了世界范围的表达。这一运动提出了这样一个口号："我们既不偏左，也不偏右，我们向着前方！"它的中心目标之一就是通过广泛参与的方式增进人们对这些"政治主张"的认识。在比利时、德国等一些国家，绿色组织已经赢得议席。绿色政治已经生根的每一个国家都重

视加强群众性运动，重视建立以社区为基础的经济（通常是一种雇员所有制形式），并非常强调生态区域主义——一场通过提高人们对区域的生态、文化、经济特点的认识来培养他们"活得惬意"的感觉的运动。

社会学家们指出，私人生活领域"脱离了公共机构"，使处于个人和国家之间的中间机构已在很大程度上被弱化了。绿色运动政纲支持社区对政府、商务、食品分配、教育、宗教、城市和地区规划、娱乐活动以及家庭生活的参与，以此来抵制这种不良倾向。近年来，城镇会议成了选民们表达他们自己意愿的场所。在那里，城镇居民们宣告他们赞成国家冻结发展核武器，赞成把自己的城镇变为无核区，赞成市政府放弃从南非经济中获取利益的做法。政客们正越来越注意这种由公民在社区层次上制定政策的做法，因为他们害怕失去选票。所有与此类似的群众性运动都是在政治上实现向后现代转变的一部分。

在那些绿色运动已经成立了政党并赢得了席位的国家中——甚至在那些绿色运动虽未获得成功，却引起了人们的重视的国家中——主张维持现状的人们也开始承认，"绿色运动提出了值得关注的问题"，它们包括盲目的无视生态因素的经济政策、核力量的现状、军备竞赛的趋势、对第三世界的掠夺，以及现代其他一些令人畏惧、厌恶的事情。

美国最大的绿色政治组织——"通讯委员会"[4]提出了一份称为"十种关键价值"的问题讨论清单。虽然这仅仅是一份问题清单，但对于"绿化"我们的政治、我们的精神以及现代文化的所有方面来说，最明智的做法也许正是站在后现代的坐标系中提出新的问题：

1. 生态智慧。当我们认识到我们只是自然的一部分而非自然的主宰之后，我们应以何种方式对待人类社会？我们怎样才能在地球的生态和资源限度内生存下去，用我们的技术知识去迎接高效能经济的挑战？我们怎样才能在城乡之间建立起一种更好的关系？我们怎样才能保障人类以外的物种的权利？我们怎样才能促进农业生产？我们怎样才能在所有的生活领域内进一步推广生物中心论(biocentric)智慧？

2. 基层民主。我们怎样才能建立起能够允许并鼓励我们去控制影响我们生活的各种政策的制度？我们怎样才能保证议员对他们的选民完全负责？我们怎样才能建立起一种计划机制，使它能允许公民去培养并满足他们自己在政策和消费方面的偏好？我们怎样才能鼓励和帮助"中介性机构"——尊重自我调节的系统家庭、邻里组织、教会群体、志愿者协会、族裔俱乐部——去恢复由现在的政府执行的一些功能？我们怎样才能从民众富有朝气、自愿参加公益行动、对社区负责等这些美国的传统中重新学会最好的洞察力？

3. 个人责任和社会责任。我们怎样才能用提高人类尊严的方式来消除痛苦？我们怎样才能促使人们采取一种能促进他们自身健康的生活方式？我们怎样才能拥有一种由公共社区控制的教育系统，使其能够有效地把学术技巧、生态智慧、社会责任感和个体成长传授给我们的孩子？我们怎样才能在不诉诸法律诉讼的情况下解决个人之间以及群体与群体之间的冲突？我们怎样才能担负起减少社区犯罪率的责任？我们怎样才能鼓励诸如简朴和节制这类价值观念？

4. 非暴力。作为一个社会，我们怎样才能取消目前各种类型的(从家庭到街道，从国家到世界)的暴力事件？我们怎样才

能毋需去天真地等待别国的情愿而把核武器从地球上消除掉？我们怎样才能最富建设性地采用非暴力手段去反对那些我们所不同意的行动和政策，并在此过程中减少导致暴力事件的偏激和自私？

5. 权力分散化。我们怎样才能恢复个人、组织、社区和地区的权利和责任？我们怎样才能促进地区性文化而非某种独霸天下的单一文化的繁荣？我们怎样才能建立一个非集权的民主社会，通过各种政治、经济和社会机构，把权力落实到最小的并且是有效、可行的单位（最接近于家庭）？我们怎样重新设计我们的机构，才能使我们在社区之外的国家层次上所需要做出的决策和金钱管理更少？我们怎样才能把社区和地区的自治需要同在某些事务上进行适当的集中管理的需要统一起来？

6. 社区性经济。我们怎样才能重新设计我们的工作结构，以促进雇员所有制和工作场所的民主？我们怎样才能形成新型的经济活动和新的经济结构，以保证我们用人道的、自由的、生态学的、并且对社区负责的方式来使用我们的新技术？我们怎样才能建立起针对所有人的基本的经济保障形式？我们怎样才能超越狭隘的"工作伦理"观念，重新定义"工作"、"职业"和"收入"，使之能反映出正在发生变化的经济？我们怎样才能重构我们的收入分配模式，使其能够反映人们所创造的除正式的货币经济之外的其他财富（例如赡养父母、管理家务、修整园圃和社区义务劳动等）？我们怎样才能对公司的规模及其权力的集中程度加以限制而又不影响它的高效率和技术革新？

7. 后家长制价值观。我们怎样才能用更具合作性的相互协作方式来取代那种宣扬支配和控制的文化伦理？我们怎样才能鼓励人们关心那些他们所属群体之外的人？我们怎样才能超

越性别和其他差异建立起一种相互尊重的积极负责的关系？我们怎样才能鼓励既尊重理性又尊重感情的丰富多彩的政治文化？我们怎样才能做到目的和手段并重、过程和结果并重？我们怎样才能学会既尊重外在的活动，又尊重作为生活之组成部分的内心沉思？

8. 尊重多元性。我们怎样才能做到使每个人对所有人负责，从而尊重文化、伦理、种族、性别、宗教和精神上的多元性？我们怎样才能呼唤回个人尊严、民主参与和自由公正这些我们国家中最美好的、共享的理想？

9. 全球性责任。我们怎样去真诚地援助第三世界的群众性团体？我们从这些团体中能学到什么东西？我们怎样才能帮助其他国家实现食品和其他必需品的自给自足？我们怎样才能在维持足够的防御力量的条件下削减防务预算？我们怎样才能建立新的全球秩序以促进这十项绿色价值观？我们怎样才能在毋需制造另一个庞大的民族国家的情况下重新安排世界秩序？

10. 未来焦点。我们怎样才能劝导人民和各种机构用长远的战略眼光而不是从狭隘的私利出发去看待问题？我们怎样才能做出明智的抉择，使得新技术的使用对社会有益，并按照这种抉择来塑造我们的社会？我们怎样才能引导我们的政府和其他机构去履行它们的经济责任？我们怎样才能使生活质量的提高而非无休止的经济增长成为未来关注的焦点？

注　释

〔1〕个人解放主义这个术语是由亨利·皮义特和萨拉·伊文斯在发表于

1984年《社会主义者评论》上的《美国研究战略：文化激进主义、通俗主义和民主文化》一文中提出来的，载于《社会主义者评论》第75—76期(1984)，第73—100页。

〔2〕彼得·伯杰，勃利吉特·伯杰，汉斯弗里德·凯纳：《无家可归的心灵：现代化和意识》(纽约：兰德曼出版社，1973)。

〔3〕马里亚·吉姆伯特斯：《公元前6500—3500年间的古欧洲诸神》(加利福尼亚大学出版社，1974)。

〔4〕绿色通讯委员会，堪萨斯，邮政信箱30208，邮政编码64112。

3 后现代精神和社会观

[美]乔·霍兰德

你一嘘气，万物造成，你使大地更新复兴。[1]

——《诗篇》104，第30卷

---

① 出自《圣经·旧约全书》中的《圣咏》诗150篇中的第104篇。"嘘气"英文为spirit，它又可译为"精神"。在古希腊及古犹太哲学中，灵魂、精神和嘘气被认为是同一个东西。按照《旧约·创世纪》的说法，上帝最初用泥土造了人，然后在他的鼻孔吹了一口气，于是人就有了灵魂和生命。——译者

导　　言

本文的第一部分将讨论现代文化的危机，其中包括，核象征与女性象征的冲突，以及它们在现代意识形态危机中的地位。第二部分将探讨这一危机的创造性方面，即它孕育了后现代精神。第三部分将简要地勾勒一种后现代世界观。本文并不打算对这种观点及其假设和内涵做全面而详细的论证。[1]

一、现代进步的危机

第一世界的文化危机

当代分析家们把世界划分为三个部分，即第一世界、第二世界和第三世界。这种划分方法虽然有些粗糙，但是很有用。第一世界指工业资本主义国家，这些国家都经历了19世纪的工业革命。美国是第一世界的中心。第二世界以苏联为中心，它指那些工业化共产主义国家，这些国家在20世纪上半叶完成了它

们的工业革命。第三世界指那些目前正处在工业革命中的非洲、亚洲和拉丁美洲地区。在每一个"世界"中，都存在着突出的社会问题。

第三世界面临的主要问题显然是经济问题。无论目前存在着什么样的政治或文化问题，最深刻和紧迫的问题是穷人恶劣的经济遭遇。他们忍受着由贫穷带来的困苦乃至死亡。尽管与此密切联系着的还有政治和文化上的压迫，但与压倒一切的经济现实相比，它们仅仅处于次要的地位。

在第二世界的苏联及其卫星国中，首要的问题是政治问题，即缺乏自由（包括宗教自由）的问题。尽管这个问题同经济和文化问题有着密切的关系，但最首要的任务是去为摆脱极权政治争取自由空间而斗争。这一点可以从人们为争取自决而举行的宗教运动、劳工运动及民族运动中看出。

然而，第一世界的首要社会问题却是文化问题，尽管它也存在着严重的经济问题，但对大多数人来说，经济并非生死攸关的问题。同样它也存在着严重的政治问题，但是我们并没有受到极权政治的迫害。相反，最根本的问题是现代性的意义问题，因为现代性当中存在着一种进步的危机（crisis of progress）。

文化的核心是它的精神，从本质上讲，每一种文化都是关于现实的精神（或假精神）观。因此，似乎可以说，如果工业资本主义最深层的危机是文化危机的话，那么我们必然会在其核心之处发现一种精神危机。

如果按其紧迫性对这些社会问题进行排序，我们将会发现，排在首位的是第三世界中的穷人的经济斗争，以及它在第一世界和第二世界中（特别是有色人种中）引起的反响。处于第二位的是第二世界为争取自由而进行的斗争以及这种斗争在第一世

界和第三世界中引起的反响。与此形成鲜明对照的是，第一世界的文化斗争似乎是在富裕的资本主义国家进行的一项无关紧要的奢侈运动。

但是，仅仅停留于这种基于紧迫性而勾勒出的竞争性的框架中，无疑是巨大的错误。因为在现代全球社会的整体经验中，这三个问题是紧密相关的。正是由于受到了现代意识的束缚，我们才把这些问题看成是支离破碎的，互相排斥的。这使得我们无法形成一种真正的全球性的整体观点。

现代进步的文化危机并不是与经济危机和政治危机毫不相干的，因为它所瓦解掉的正是现代政治和经济进步的意义。如果说经济剥削是第三世界的主要问题，而政治剥削是第二世界的主要问题的话，那么它们二者都同最根本的现代文化观有着密切的联系。这种现代文化观引导着工业资本主义向第三世界扩张，并且引导着第二世界去试图建立一个同样是现代模式的工业社会主义。

因此，我们可以说，从根本问题本身而非从需要的紧迫程度看，第一世界的文化问题是最根本的，因为第一世界在现代化向全球的扩张中处于一种特殊的地位。现代进步的文化危机对第二和第三世界的经济和政治发展具有深远的意义。在许多方面，第二和第三世界国家都完全不加批判地接受了占统治地位的西方技术进步模式。第三世界迫不及待地想摆脱第一世界的财政控制，从而行使它自己的经济权力，第二世界也迫不及待地想摆脱世俗理性主义政权，从而获得政治和宗教自由。所有这些都不仅需要进行经济和政治革命，而且需要对现代性基础进行一场文化革命。我在这儿讨论的正是这场文化转变。尽管我是从第一世界的经验出发来讨论这一问题的，但它的意义却不

局限于此。

现代世界的终结及核象征

我提议把20世纪末定位为现代世界的历史终结。这意味着我们正处在所谓的现代文明这一巨大文化工程的终结点上。而现代文明主要集中在西方北大西洋国家中，而在20世纪，它尤其以美国为中心。

这一现代工程以16世纪到18世纪新教改革和理性主义启蒙运动为其文化形式；以18世纪后期美国和法国的自由革命以及这些革命在其他国家的传播为其政治形式；以18世纪的工业革命和19世纪兴起的工业资本主义，以及20世纪兴起的工业社会主义为其经济形式。

这一现代工程所展示出的最终目的是将人类从自然和宗教的束缚下解放出来。它最终追求的(即使最初并不很明确)是建立一个完全自动化的科学世界。科学及其技术手段成了现代的世俗宗教，其目的在于释放普罗米修斯般的能量，以解决人类的所有问题，并取消所有的自然限制。

工业资本主义和工业社会主义之间只存在着程度上的差别。资本主义在其最初阶段并不完全是理性主义的，因为它把科学和技术委托给一个非理性的市场，甚至在开始时完全包容在社区和传统(包括宗教戒律这一遗产)当中。事实上，工业资本主义并未取消宗教，它只是使宗教私有化了。而社会主义则把经济置于科学的名义之下，企图简单地取消传统，并把传统社区变成大众社会(mass society)，从而使宗教成为无关紧要的东

西。这样，工业社会主义就完全理性主义化了。不过，后期资本主义与社会主义却殊途同归，开始了它的理性主义的集权化过程，在军事化国家的支持下，把权力集中于庞大的经济和政治官僚机构。这样，凭借其强大的动员能力和消费宣传能力，资本主义也就削弱了社区、传统以及宗教的价值。

在接近 20 世纪末期的时候，我们以一种破坏性方式达到了现代想像（modern imagination）的极限。现代性以试图解放人类的美好愿望开始，却以对人类造成毁灭性威胁的结局而告终。今天，我们不仅面临着生态遭受到缓慢毒害的威胁，而且还面临着突然爆发核灾难的威胁。与此同时，人类进行剥削、压迫和异化的巨大能量正如洪水猛兽一样在三个“世界”中到处肆虐横行。

现代梦想绕了一个奇怪的圆圈。在这个圆圈中，现代科学进步本打算解放自身，结果却危险地失去了它的地球之根，人类社区之根，以及它的传统之根，并且，更重要的是，失去了它的宗教神秘性之根。它的能量从创造转向了破坏。进步的神话引出了意想不到的不良后果。

两个超级大国日益加剧的核毁灭的威胁是现代文化危机的一个主要表现。倘若有人对核威胁尚存疑惑的话，他只需阅读一下现代技术文献就可以尽释其疑了。他可以发现连篇累牍的文献都在讨论首先发动核打击的能力，如何进行有限的核战争以及如何赢得一场核战争这类问题。核战略面临着诸如是否需要先发制人、首先实施核打击之类的问题，因为等待敌人首先进行核打击就可能会使自己丧失报复的机会。

为什么核问题会突然变得如此严峻呢？显然，这并不是因为出现了一代更加残忍的军事战略家，也不是因为军事机构是

一个邪恶的机构或其成员是邪恶之徒。如果我们把问题归因于军事战略家或军事机构，那只会把人引入误区，甚至会产生不良后果。正像人们不能因为有犯罪而责怪警察一样，人们也不能因为战争而向军事力量兴师问罪。

正是毫无限制的现代技术的驱动力把军事活动推到了一个新的令人胆颤心惊的境地。从逻辑上讲，危机归根到底不是来自于军事而是来自于新的现代技术的无方向性的文化环境。在现代理性主义社会中，用于指导技术发展方向的精神指南越来越难找到了。

犹太神学家亚瑟·瓦斯卡乌(Arthur Waskow)把核炸弹的爆炸与《圣经》中关于大洪水的故事里上帝同所有生命签订的普遍契约联系到一起。[2]在关于那场大洪水的故事中，上帝把他的弓箭高悬于空中，以此作为一个誓约：他将不再对地球实施惩罚。诺亚所看到的弓箭无疑就是彩虹。《塔木德经》①研究者们在解释这则故事时警告说，如果罪愆再次降临人世，那么接踵而来的惩罚将不再是洪水而是大火。瓦斯卡乌详细描述了一场核爆炸的目击者所目睹的事实：在爆炸中，彩虹的所有的颜色都呈现了出来，但它们却被撕得粉碎。接着他指出，核炸弹本身就是对上帝与所有生命所签契约的撕毁。它毁灭了生命——这场毁灭并不是来自于遥远的神圣裁决的惩罚，而是人类自己选择了自我毁灭的必然后果。上帝同所有生命约定的普遍契约最初表现在创世中，之后又在与诺亚的契约中得到了更新，而今在核威胁面前，这个契约，再次受到威胁。

---

① Talmud，《塔木德经》，关于犹太人生活、宗教、道德的口传律法集，它是犹太教仅次于《圣经》的主要经典。——译者

精神的危机和女性象征

现代文化的危机也是西方精神的危机，因为无论现代文化如何严重地打破了西方的宗教传统，但它毕竟扎根于其中。

西方精神危机的实质在于，人类的创造性能量——上帝赋予人们这些能量，为的是让人们成为不断发展中的生态—历史创造进程中的共同创造者——如今正被滥用于破坏性方面。现代文明本身对创造就是一种威胁。正如教皇约翰·保罗二世在思考现代科学技术时经常指出的那样，它是我们时代所面临的深刻危机。

现代文明向大众社会的转变以及它对生态的破坏都同精神与妇女象征的脱离有着密切的关系。正因为如此，对现代文化的变革来说，在文化上恢复作为宗教神秘性之核心的女性象征是至关重要的。不难看出，以往对神圣性所做的所有古典探索（在所有的古典文化中，而不只是在西方文化中），都是同女性相脱离的。

在西方，古典精神是以柏拉图关于摆脱束缚，即摆脱以女性为标志的自然[1]而升入天堂的影像为基础的。它在很大程度上意味着，如果男人要想成为“神圣”，就必须设法摆脱妇女（常常把她们当作替罪羊）。对女人来说，如果她想成为“神圣”，那么她们就必须逃离她们自身。因而对神圣性的古典研究尽管具有

① nature，此处意指凡俗的尘世，本节以后提到的自然一词大都指这一意义，它与 holy（神圣）相对比。——译者

其好的创造性的一面，但它同样带着一个隐蔽的消极的方面，即它脱离了我们自己的躯体，脱离了自然和女性。

由于妇女不能像男人那样通过伪装逃脱自然，她们也就被看成是自然的象征。作为生育中明显的一方，妇女仍然被看作是肉体束缚的象征，自然之根的象征，社区传统的象征。男人可以伪称他们在生育中不起长久的作用，在受精之后可以把余下的事情都留给女人，通过军事征服、建设高级文明以及达到精神"顶峰"等方式把自己变成超越自然的象征。因此妇女被看作隶属于自然，而男人则隶属于文明。

言外之意则是，超越是男人的事情，这尤其是因为，古典的西方生物学不理解生育的双极性[1]，把男人的精子看作是全部生命之根，而女人的子宫仅仅提供了保护生命的巢穴。这样一来，既然生命被认为是来源于男性，那么，男性也就理所当然地被看成生命的神圣泉源的真实化身。

然而，即使这是古典精神的理想，它也从来没有完全得到实现。原因在于，无论古典精神的梦想家们多么渴望逃脱时空的限制，进入普遍永恒的超越之境，古典文明终究不可避免地受到地球温暖湿润的"女性"根基的束缚，他们高度发达的文化尚不具备摆脱其自然母体的技术能力

尽管古典基督教精神逃避生物性（biological）的妇女，但妇女仍被当作脱俗的不受尘世污染的对象，受到超脱凡俗的男性的追逐。超凡的女性成了古希腊的"索非亚"（智慧者）或天国中

① 双极性：bipolar，原意是"双极的"、"双方的"。作者在此用生育的双极性说明，男性和女性双方在生命过程中具有同样重要的地位，同是生命之根（root），不应当歧视女性。——译者

的圣母。[4]弗洛伊德这位现代精神分析的关键人物，曾对古典基督教赋予妇女以这样一个重要角色作过尖锐的批评。[5]尽管古典基督教精神渴望逃避，尽管它处于家长制的束缚之下，但是仍然继续保留着对女性的敬意。

例如，古典天主教农业社会中对贞女玛丽亚的宗教崇拜就是这种残余的世俗性的见证。玛丽亚为神灵具有女性一面提供了显而易见的证据（而这一点在耶稣降生时的性别特征中并没有得到充分的提示）。她以基督教的形式表现了前基督教时期对大地母亲的崇拜。同样，尽管整个女性宗教象征都被置于父权制的背景之下，但它依然保持着强大的力量。

然而，在现代社会中，尤其是当社会都市化，古典精神日渐削弱的时候，对自然的逃避受到了技术力量的推动。那些古典世界用宗教形式未能完成的事情，在现代世界中却以技术的形式实现了，只不过结局是灾难性的。超脱自然的精神能量目前再次被应用于从科学技术上对自然进行征服。自然（它的象征性表达是女性）现在被认为是现代科学工程的对立面。而且，人们已不再借助宗教沉思来超越自然，而是通过实施外部的科学控制来使我们与之隔离。古典精神对超俗境界的追求如今正逐渐转向对生态的现代破坏。

正如卡洛琳·墨钦特（Carolyn Merchant）所指出的那样，这种转变起始于启蒙运动对自然所作的那种假想。[6]在启蒙运动之前，部分人把自然视为慈善的母亲，但在这之后，它却逐渐仅被视为应遭惩戒的女巫或应遭强暴的处女。现代科学方法的“精神之父”弗兰西斯·培根先生就曾明确地把他对自然的探索工作说成强奸。

人所共睹的女性象征的丧失在新教教义中有其较早的宗教

根源。在新教教义中，尽管从整体上看，宗教最终仍被看成是逃避严酷的公共生活的女性子宫，但是，玛丽亚的宗教象征却被官方取缔了。此外，自然被说成完全堕落性的东西，教堂的可见结构不再被视为与神灵进行情感沟通的中介。最后，加尔文教派削弱了圣事原则的普遍意义。把上帝的超凡形象提高到至高无上的地位，致使上帝同创造分道扬镳。后来，天主教现代化趋势也遵循了与此相似的轨迹：削弱对玛丽亚的崇拜，解散中介机构，将宗教心理化，使之成为逃避无情的政治、经济的避难所。

新教的神学解释把自然看成堕落性的东西，启蒙运动则把自然说成无序的、需要用科学去控制和蹂躏的东西。这两种文化资源对工业资本主义的创立起了推波助澜的作用，并进而把它推进到工业社会主义这一极端的形式。其最终的结局是产生了极度阳性化的现代文化，它以对自然、社会以及宗教生态的破坏作为其社会目标。由此看来，我们很有必要讨论一下建立在启蒙运动的科学观之上的现代科学的意识形态。

信念及现代意识形态

表面上看，晚期现代世界似乎局限于两种实利主义意识形态，即工业资本主义和工业社会主义的斗争中，后者构成了理论上的实利主义，而前者则是一种实际上的实利主义。但本质上，二者都贬抑物质，因为它们都未能尊重物质的精神核心。凡以对精神的拒斥开始的，都必以对物质的贬抑甚至毁灭而告终。

这种实利主义最初部分地是对古典基督教无根的或者说是无实体的唯灵主义的反动，但如今这种反动却走到了极端，成了

绝对化的东西。在其主要形式中(两个超级大国是它的典型),这两种现代实利主义深化了作为启蒙运动之基础的机械观,从而公然地变成了反精神的文化。它们同时还在根本上反对物质,对地球构成毁灭性的威胁。

这两种意识形态又转而表现为相互对立的左右两派教会运动。右派提供给我们的是这样一种基督教意识形态思潮,它固守着世俗化的论点,认为首要的危机是现代社会丢失了神圣的精神价值。左派给我们提供的是另一种基督教意识形态思潮,它坚持联系的论点,声称目前的首要危机是古典遗产同现代生活的脱节。一方寻求在现代工业资本主义体系内恢复古典的精神超越,而另一方则试图把资本主义修正为社会主义或半社会主义。双方水火不容。

无论是左派还是宣称反现代的右派,都以不同的方式承担着现代性的重负。事实上,它们是现代性的独立的两翼,两者都使技术力量的破坏性达到了登峰造极的地步。无论在哪种情况下,本真的文化和它的精神之根都工具化了,因而遭到了釜底抽薪式的破坏。

左派是高度阳性化的现代理性主义文化意识的世俗化的翻版。从这种意义上讲,左派是现代性的终结。尽管它为了使自己从这种遗产中摆脱出来进行了越来越多的斗争(这一点可以从它对待女权主义、生态、种族、和平和宗教运动的羞答答的、半遮半掩的态度中看出来),但是它的主要形式(无论是列宁式的共产主义,社会民主派,还是社会自由派)仍在其文化想像中保留着高度的科学性和灭绝性的(uprooting)特点。左派只不过是由资本主义引起的许多同样具有破坏性的文化能量的极端表现,它根本不是与之完全不同的另一种替代物。

由于左派失去了它同大众宗教和社会经验的联系，它便只好在更大程度上依赖于大众的世俗化。它经常以一种否定性的眼光来看待表面上看似乎是"非理性的"宗教能量(例如，在具有超凡的感召力的领袖人物身上或在圣灵降临节中表现出来的宗教力量)。因此，左派常常不知道怎样更深地汲取精神能量。尽管它力图促进正义，但它似乎常常忘记正义所捍卫的精神资源，或者至少是忘记了去为上帝的力量提供明显的证据。宗教左派尽管并没有走到世俗化的极端，但它也似乎加深了宗教私人化的进程，在性问题上尤其如此。

当然，左派在下面一点上的判断是正确的，即对于当代经验来说，单有古典精神是不够的。对世俗的超越不会是后现代世界唯一的精神基础。理性主义的批判切中了要害。但是，社会不能永远生活在批判中。

右派显然试图抵制"私人"性心理学(sexualpsychological)领域中的现代性，但它只是给发达资本主义现代性的自由市场和军事化机构提供了行为规范和合法性。在这种意义上，右派是现代性的一种未完成的形式，但从某些方面看，它却是一种更有力的形式。与此同时，随着现代性进入其文化危机时期，右派试图通过用恢复古典专制主义合法地位的方式来支撑其资本主义的翅膀，它的企图同国家的安全状况联系在一起。现代性的这种批判性的外表实质上掩盖了它的破坏性的本质。

甚至右派抵制个人在性行为以及宗教方面的现代化趋势的作法，也常常是一种为了恢复到过去的破坏性尝试。例如，当婚姻中共享的伴侣关系这种新型婚姻也许成了维系处于沉重危机中的家庭的唯一希望所在时，右派却试图去恢复父权制家庭。同样地，当上帝在创造中以及通过创造对我们表现出一种自然

的、女性的、和平公正的形象时，右派却把传统的、作为男性战神的上帝的宗教形象抬高到与创造无关的地步。

因而，当这两种破碎的现代意识形态都面临着共同危机的时候，我们最深层的任务不是在他们之间做出非此即彼的选择，即在把宗教异化了的资本主义和世俗化了的社会主义之间做出抉择，而是应当去改造现代性本身。也就是说，我们应当向一种整体的后现代的社会和精神世界观迈进，包括对同社会公正观密切相连的精神生活的返魅。

我们主张把左右两派结合起来。但这种结合并不是去简单地把左派的社会公正观和右派的宗教观强拉硬拼在一起。左派的社会公正观和右派的宗教观都非完美之物。因而我们必须既吸收左派的公正意识又采纳右派的大众宗教意识，同时还必须对二者的内容加以修改，从而来改变现代文化的危机程度。

既然如此，让我们现在来简要地考察一下设想中的后现代转变。我想首先来讨论这种转变的精神方面，然后再讨论它的社会方面。

二、后现代精神

在此处对精神的讨论中，我并不打算去揭示包含在有关耶稣的神秘事件中的天主教精神，而只是想对自然神学做一番简要的描述。这种自然神学应被视为具有任何一种宗教传统的后现代神学的基础，它在功能上同古典自然法学说非常相似，能够

为社会对话和社会战略(即追求古典传统所说的普遍的善)提供跨宗教传统的共同基础。

这里我想提出作为后现代精神基础的四个原则:(1)精神能量的首要性;(2)具体化的精神;(3)作为精神的外化的自然;(4)作为自然精神的人类扩展的社会。

精神能量的首要性

精神能量的首要性是第一原则。所有社会能量——经济的,政治的和文化的能量——都是以精神性为基础的。精神能量和社会组织形式构成了一个独立的整体。精神能量是使一个社会合法化或变革一个社会的最深刻的根源。

因此,宗教界人士的首要任务就是探讨这一象征性的精神领域。这并不是说我们应当放弃社会行动,而是说我们应当对社会生活的精神根源、基础和目标具有更清楚、更自觉的认识。总之,我们应当在我们日常的言谈中恢复或强调精神的象征性语言。

在这个问题上,现代主义者经常感到很棘手。困难之根源在于现代主义者总是忠实地信守着西方现代科学工程中的精于谋算的理性主义。现代主义者们几乎只使用大脑的左半部来制定计划和战略。虽然这样的筹谋是重要的,但它不是万能的,更不是上帝喜欢采用的方式。

上帝——在我们的祷告和信仰中,我们完全向它敞开——常常是以突如其来的而不是仔细筹谋的方式发挥其作用。尽管我们的筹谋能力是很强的,但上帝却能够精确地指出我们计划

的错误。

我怀疑这正是许多现代主义者对圣灵降临节式能力[①]和神秘力量感到畏惧的原因，因为它向现代自主的理性控制原则(即专业控制原则)提出了挑战。事实上，这样的精神能量既不服从于计划，也不能被理性地控制。或许我们有时之所以反对上帝，完全是因为我们彻底地陷入了职业主义(professionalism)的怪癖之中，过于倾向于职业化的理性控制，换言之，我们太醉心于控制了。

我想集中讨论一下三种明显不同的社会和宗教组织形式，看看这些组织形式对现代性问题及其在职业化中的表现有什么样的影响。

前现代古典社会的取向是权威主义而非职业主义。金字塔式的等级秩序是它的组织形式，循环不息的传统是它的时间展开形式，宗教祝祷是它的合法形式，绝对化的规则是它的统治形式。而所有这一切都是现代性所极力反对的。

现代社会(在某种程度上说是现代宗教组织)的取向是职业主义。它的组织形式是理性化的官僚主义，它的时间展开形式是一种线性进步，操纵性的管理是它的统治形式，职业竞争是它的合法形式，现代性一直沉迷于这些方面。

然而，后现代组织将会表现出很大的不同。它的取向是创造性(更准确地说应是共同创造性)原则。社区的整体网络是它的组织形式，它的时间展开形式是一种有节奏的螺旋式运动，艺

---

① pentecostal，圣灵降临节的。圣灵降临节又叫五旬节，它是基督教的重大节日之一。五旬节派教会是基督教新教的宗派之一，19世纪发源于美国，强调直接灵感，信奉信仰治疗。——译者

术想像是它的统治准则，因此，它的合法性首先来自社会的和精神的神秘力量。祝祷和竞争并不会消失，但是，它们将为神秘力量的创造性服务。

同样，神秘力量所遵循的原则是一种突如其来的原则。上帝常常超出我们表面上的规则和预定的计划按着“她”的意愿自由来去（我之所以用了“她”这个词，是因为上帝创造性的显现如今同文化上的女性象征的恢复和变化相关联），这就是创造性的本质，它不可能被控制或被有意地生产出来。当然，我们并不是要放弃控制和计划，但是我们也决不应沉溺于控制和计划。

具体化的精神

后现代精神可以看成是一种具体化的（embodied）精神，它同非具体化的（unembodied）古典超越理想形成了鲜明的对照。我这里的意思决不是要去否定超越性的上帝观念的永恒真理性，我只是希望我们今天有关精神能量的见解应该重新扎根于物质之中：首先应重新扎根于我们的躯体，其次应重新扎根于我们的社会环境，最后应重新扎根于我们的自然母体。M. 福克斯把这种重新扎根说成是一种以创造为核心的精神。[7]

躯体、社会和自然（不管是它们的共时结构形态，还是历时结构形态）都是一个单一整体的组成部分，它们是神迹（mystery）走向我们的首要中介。

让我们暂时费点笔墨来谈一谈一种天主教观点，该观点承认圣恩和自然之间存在着互补关系。我们会很高兴地看到，这样一种以创造为核心的精神，乃是那种被称为圣恩的后继中介

(subsequent mediation)得以出现的自然基础。从根本上讲，圣恩并不与我们的自然经验相对立，相反，它能够修正和加深这些经验。圣恩是对创造的再创造。这种观点同时也是对圣恩的古典天主教解释，只不过这种解释得到了后来两种历史意识的深化，一是早期来源于宗教改革运动的否定性的历史意识(如上帝对当前历史的审判)，二是后来来源于启蒙运动的肯定性的理性主义历史意识(如现代进步)。

我们最先是从我们自己的躯体当中，从我们的肌肉、血液、呼吸、神经、骨骼、体态、消化力、性欲、心灵等的现实性当中认识到上帝创造性的存在的。这就是为什么我们的肉体经验(譬如，性欲)具有这种精神或道德属性的原因，现代主义者根本认识不到这一点。我们自己的肉体乃是我们同在创造中展现出来的神迹的第一个宗教性遭遇点。因此，一种以拒斥、虐待、蔑视或遗忘我们的肉体为前提的宗教运动(甚或是反宗教运动)是对我们与上帝初次的和永久的遭遇的否认。

这样，我们的肉体就不单纯是“上帝的庙宇”——就像是一间供与己无关的人去住的屋子——我们的肉体是由上帝自己创造的寓所，它表现着上帝自己的创造，展示了她强有力的存在。不可否认，我们的躯体已被罪愆侵蚀和玷污了，但是，同样不可否认的是，上帝并不引导我们去逃离被玷污了的肉体，而是引导我们去治愈它。

现代的性革命(sexual revolution)带来的福音之一就是，它要求恢复我们的性展现意识[1]。当然，无论是在现代性革命中，还是在现代女权主义中，都存在着破坏性的压制。但是，假如我

① sense of embodiment，该词与性压制意识一词相反。——译者

们不向它的积极方面开放的话，我们就会错失上帝对我们的救治。

目前发现的有关具体化的一个特别值得注意的地方可能要算是男—女二极性之间的相互创造性了。自然界中性别的天然两极分化就是为了让它们创造，也就是去产生新的生命。没有这种两极性，自然界就不会产生出生命来，所有的一切都将归于永恒寂灭。后现代理想就是要把这种生物的两性创造特点扩展到社会历史领域中去。

除了这种属于生物范畴的活动，古典社会脱离这些男—女原则①。正如我在前面所提到的，它把女性象征等同于自然(世俗)，把男性象征等同于超世俗的精神超越。这一点无论是在禁欲主义中，还是在高等文明中，我们都能看得到。

现代性试图结束这种性分离，但它所采用的办法却是使妇女普遍地具有不生育的(nonregeneration)过度男性化气质。这种作法最早起始于对科学的重新定义(科学被看成是针对"女性"自然而采取的外部对抗性行动)，起始于把从前的"男性"精神超越转变为科学的世俗统治。与此同时，现代性还把精神私人化(privatize)为日趋萎缩的女性象征，然后把它击得粉碎。它力图把性行为的深层意义同生命的生物更新割裂开来。文化新保守主义对性的现代的私人化趋势曾有过尖锐的批判，然而不幸的是，它们所提出的解决方案却又试图回归到性象征的古典的非平衡的分离状态中去。

新的能量——精神的和社会的——看来恰恰来自于男女新

① male/female principles，指相互对立的两极互相联合、共同创造的原则。

的合作形式之中，来自男人对他的扎根于自然之中的女性影子(shadow，在此我使用荣格的象征性的词汇而非严格的生物术语)的恢复，来自妇女对她们在历史上展现出来的男性影子的发现。当然，这么说并不意味着把男女之间简单地互换一下位置，让男人仅仅从事生育而让妇女仅仅进行生产，而是在自然和历史中建立起一种新型的两性间的伙伴关系。它也并不意味着，每一个具体的男人和妇女都适用于这些象征性类型，它只是代表了某种社会结构以及它们的象征性的基础。

作为精神的外化的自然

同样，我们也外化于自然之中。在整个地球历程中，事实上乃至在整个宇宙进程中，我们的肉体只不过是我们进行共同历史展现的出发点。在我们躯体的生物体和社会经验中，我们与整个自然和历史倾心交谈。古典精神试图通过对一种非外化的普遍或永恒之物的沉思来摆脱自然的制约。这种超越时空的宗教观来源于古希腊理想。与之相反，现代理性主义力图通过创造出一种完全人工性的环境使自己摆脱自然。自然被视为可塑的，(当历史成为一项社会工程时)这种观点在今天达到了登峰造极的地步，以致对自然、社会和精神生态带来了毁灭性的威胁。作为一种治疗性措施，后现代关于精神能量外化的观点承认并赞美它与自然的其他所有部分的一体性，并使自己对有根基的历史能量保持开放。

美国印第安神学家瓦恩·德劳理亚(Vine Derloria)曾经写道，西方白人之所以畏惧死亡，一定是因为他们最终认识到，他

们与泥土是同一个东西。[8]在我们的现代西方文化中，仍然存在着对泥土性(earthiness)的恐惧，尽管这一恐惧感正在减弱。可喜的是，应该感谢生态系统，是它再次把这一古老的教训教给了我们，而这一教训是土著人的精神所永远铭记的。

不幸的是，作为工业现代化的文化理想，(无论是资本主义形式的还是社会主义形式的)之变种的左派和右派都缺乏生态意识，因而似乎不可避免地对有根基的文化的真实历史怀有恐惧。它们把自己放在与地球相对立的一边，凌驾于地球之上，为此，他甚至仍然需要去汲取土著美洲人的那种古老教诲。

基于这一原因，现代主义者未能赋予普通老百姓的生与死以意义。只有那些可以惊天动地地改变历史的人物的生死，亦即那些所谓的英雄们的生死，才被认为是真正有意义的。毫无疑问，这些根植于古典传统中的英雄形象所代表的是刚刚从自然、社区和原始的相互性(mutuality)中挣脱出来的男性。由于现代性为了历史而拒斥自然，并试图把所有的历史都改变为英雄史，它就不可能取代流传于普遍老百姓中间的把人的生死看作一种自然循环的宗教仪式。现代性虽然也能从宗教中借取某种社区仪式，但是对于意在表现那些极其平常而又充满了神秘性的自然经验(诸如生育、发育、婚姻、疾病和死亡等)的仪式，它却很难接受。[9]这种现代主义英雄史观对自然怀着同样的恐惧感。

地球本身是我们自身的生物性外化(biological embodiment)的扩展，它是我们与上帝的第二个相遇的场所。古代人尽管沉迷于对大地本身的崇拜，并不惜因此把活人祭献给它，但他们却从大地之中看到了神的阴性(女性)一面的显现。基督徒们相信上帝比土地更伟大，但是这种神学却忘记了，上帝正是通

过大地来展现自己的。大地是上帝的影像，是母亲般的上帝的影像，是证明创生万物的上帝之存在的活生生的见证者。

我们可以把它称为一件深刻的自然圣事。它是上帝的创造力的生动表达。这种创造力在人类及其历史中间得到扩展，而人类历史反过来又是对地球自身的创造力的意识或表达。

上帝这种创造力的显现并不只是发生于很久以前的创造活动，上帝并不像现代自然神论者的钟表匠那样让自己的产品去自行运转。相反，在地球的生机勃勃的进程中，在更加浩瀚的生机勃勃的宇宙中，上帝每天都把她的创造力带到我们身边，在这里，上帝给予并更新着生命。上帝的创造过程是无休无止、生生不息的。

对此，我们非常熟悉，尽管官方神学家们忘了向我们提醒这一点，我们知道，在冉冉升起的朝阳和徐徐下落的夕阳中，在平静的或微微颤抖的树叶中，在安宁的大海或咆哮的海浪中，在白昼的光明和夜晚的黑暗中，我们与上帝相遇。事实上，我们知道，我们无处无时无事不与上帝相遇。

作为自然精神的人类扩展的社会

社会是精神的第三种表现形式。通过社会，精神在时间中展现为历史，并凝结为制度和传统。制度和传统是同一事物的两个方面，前者是社会的结构形式，后者则是对这些结构形式的历史记载。离开了这些结晶体，社会就无法存在。文化则是我们用来描述人类所创造的制度及其传统的一个词汇。

托马斯·伯里(Thomas Berry)曾把后现代文化说成是一种

生态时代的精神。[10]他认为，在具体化的生态精神出现之前，人类已经经历了三个早期的文化—精神发展阶段：首先是具有撒满教(shamamic)宗教经验形式的原始部落时代(在这个时代自然界被看作神灵们的王国)；其次是产生了伟大的世界宗教的古典时代(这个时代以对自然的超越为基础)；再次是科学技术成了理性主义者的大众宗教的现代工业时代(这个时代以对自然界实施外部控制和毁灭性的破坏为基础)。直到现在，在现代的终结点上，我们才找到了一种具体化的生态精神(同自然精神的创造性的沟通融合)。

在伯里看来，人类文化又是从自然宇宙的三个早期发展阶段中诞生的。这三个阶段是：(1)银河系的形成阶段；(2)太阳系的形成阶段；(3)生命的出现阶段。最后才出现了表现于人类文化及其精神的这些发展阶段之中的意识。

伯里认为，生态时代的文化意识的核心是如下三种价值，这三种价值乃是宇宙发展过程中固有的，它们是：分化(生命形式的多元化)，主体性(一切事物的内在性)和交流(通过交往来实现团结和对一切生命的热爱)。

现代时代狂妄地把自己与前现代传统及其制度分离开来，并把自己同其自然之根分离开来，它未能与它们重新建立起一种更高级的交流。而它们实际上正是现代时代的根基和浑厚永恒的能量之源。现代性一直对过去所有的人类文化传统和制度怀有敌意，这正是现代性具有反社会倾向的根本原因。

例如，人们一直批评说家庭是父权制的，宗教制度正在异化，爱国主义是一种倒退等等。从某一点上说，理性主义者的这些批评是合理的，但是，一旦把它们绝对化——正如理性主义者经常做的那样——它们就会成为破坏性的而非建设性的东西，

就会表现为这样一种操作性的意识形态，它试图把社会从其活生生的传统这个制度生态环境中连根拔出。一旦批评被推到意识形态的层次，它们就会腐蚀掉社会自身的根基。这种割断制度和传统这个社会生态之根的过程，实质上与割断自然生态之根是同一个过程。

很明显，作为现代文化激进的一翼，社会主义运动根本没有给人类文化传统和制度中的智慧以足够的重视。这种智慧不是被肆意曲解，就是被罪恶的统治所掩盖，致使它不能有所变化和增长。治疗的任务就是去发现智慧，使之获得变化和增长，而不是去摧毁它的根基。

由于社会主义一直执迷于扩张自己的合理批判，力图使之成为一种完整的意识形态，它就很少认可社会中平民百姓日积月累、世代沉淀下来的永久的合作习惯。这样一来，左派就不可能赞赏个人与集体之间、过去与未来之间的制度和传统网络缝隙中的复杂缜密的社会关系层。左派总是想建造全新的事物——新的工会、新的教派、新的“人”，可它忘了一个生态学原则：新事物必须脱胎于旧事物，即使从表面上看新事物同旧事物没有丝毫的联系。由于左派醉心于创造全新的事物，它就过分强调了个人—群众结构的矛盾对立性（对知识分子而言是个人主义，对其他人来说则是群众运动），并把过去和未来看作水火不相容的两种东西。这样，与大众文化相比较，左派往往显出一副傲慢、不可一世的怪癖模样。

对传统和它的平民主义（populist）制度这些中介物的拒斥同样出现在资本主义制度中，但这种拒斥却是以一种更为微妙并因而最终很可能是更为有害的方式进行的。例如，苏联社会主义在历史上曾对传统宗教制度发动过大胆的意识形态上的正

面攻击。但是，由于这种攻击过于露骨，它似乎正在输掉这场文化战争。与之相比，美国资本主义虽然并未对宗教传统及其制度发动过正式的政治攻击，但它却通过消费社会的文化宣传以更加隐蔽的方式达到了这一效果。在美国资本主义社会中，宗教、家庭和传统表面上看似乎都得到了尊重，然而，实际上它们的地位却一直在被削弱。尽管作为一种私人价值，它们仍有可能会繁荣起来，但是在大众文化中，它们却越来越多地遭到贬黜。宗教虽未受到直接的攻击，但它的社会影响却被间接地削弱了。随着卫星电视时代的来临，资本主义现代性文化变得空前有力，它的颠覆力量波及到了全球范围，并渗透到了亲密的家庭关系之中。

当宗教性社会行为接受了现代性的错误的文化智慧时，它也就忘记了，诸如家庭和教会这类传统及其制度乃是我们与上帝相遇的第三个场所。宗教性社会行为一味强调政治和国家才是社会变化的载体，它或许忘记了那些中介制度的精神作用，它们乃是对上帝与人类共同创造力的历史结构的展现，而这种共同的创造力又来自于上帝与自然的共同创造力。宗教性社会行为由此同样陷入了现代性的文化危机。

社会（包括它的制度和传统）乃是我们同上帝的精神性相遇的历史性中介，也是我们同上帝相遇的第三个场所。这个历史性中介首先是一些微观层次上的亲密氛围圈（包括家庭、朋友、邻里及小型的社区），然后进一步扩展为宏观层次上的村庄、乡镇、城市、州、国家和世界。这些都是我们与活生生的上帝相遇的地方，或是消除我们对上帝之表现的曲解的地方。无论是哪种情况，这些客观制度都不可能摆脱它们的宗教属性。在它们未被罪愆歪曲时，它们是上帝同人类的共同创造的合作性特征、

历史性特征得以凝结和广泛传播的地方。

但是，制度及其传统可能并且事实上已经变成最罪恶的东西，特别是当它们不能再发展时，它们就只会借取生命而不是给予生命。在这种情况下，制度及其传统与其说是在创造生命，不如说是在扼杀生命。同样，在这种情况下，我们的任务不是去摧毁这些制度及其传统，而是去治疗它，使之得到改变。治疗并不是去简单地使之恢复到过去的状态，因为，一旦生命得到治愈，它就获得了向新的阶段发展的能量。

这样，这三个经验领域——我们的躯体、自然界和社会——就是我们在万物中与上帝相遇的自然基础；所有这三个领域都是一个完整整体的组成部分。也正是在这里，圣恩才开始起作用，因为，圣恩的再次降临乃是对造物的再创造。

值得反复提醒我们自己的是，我们并不是像被创造者拜谒创造者那样去与上帝相遇。相反——这也正是奇迹之所在——我们自己才是我们的躯体、自然以及社会的共同创造者，是我们哺育并扩展了我们躯体的生理的和精神的旅程。作为由所有生命构成的生态的一个组成部分，我们参与了神秘的性行为，使生命得到养育和扩展，从而与死亡相抗争。最后，恰恰是作为人类的我们有意识地把我们的社会历史培养和扩展成活生生的制度和传统。

但是，如果我们想用真正的创造力来做这一切的话，我们就必须时刻记住，我们乃是扎根于自然之中，人类永远不可能脱离自然；我们同时也扎根于社会的历史和制度之中，我们的个人特征永远也不可能同它们相分离。而自然和社会又深刻地扎根于那位伟大的创造者。我们必须不仅要以被创造者的身份与上帝相遇，而且要以共同创造者的身份同她相遇，因为我们与生态

的、人类的和神的生命进行着创造性的交流。

当然，我们也可以抵制甚至破坏这种创造性的交流。这样做实际上是一种罪愆。不过创造性的上帝要比我们的罪恶更有力量，因为她将治愈并改变我们的罪愆。同样地，这种改变不会来自对具体化(embodiment)的逃避，而是来自对它的更深层的接受。人类的罪愆是对神秘的具体化的拒斥，而圣恩则是对具体化的更深层的恢复。

今天的现代世界已经是危机四伏，它的毁灭性的能量在核反象征(antisymbol)中得到了最集中的体现，因为核威胁是对地球上一切生命的最彻底的打击。与此相反，创造和再创造的治疗性能量则通过作为生命的给予者和治疗者的女性象征展现出来。女性象征中的这种神秘的启示又会进一步扩展到作为自然和历史中真正伴侣的男女两性身上。男女两性通过共同创造他们自己的形象，揭示了男性形象的上帝和女性形象的上帝共同创造。

三、后现代社会观

如果说精神的具体化是描述精神问题的一个重要词汇，那么，创造性的社区或社区的创造力则是描述社会的一个重要词汇，这两个词都表现出了后现代的整体主义观点。在经济、政治、文化生活这三个结构性领域中，围绕创造性社区这一主题，有一些具体的原则需要我们去遵守。

如果我们能够在这些领域内遵守这些原则，我们就能够从陈旧的现代社会的母体中构造出一个后现代社会。在这三个领域内，我们所应采取的战略既不应是放任市场以追求最大自主化的生产率的工业资本主义观点，也不应是通过掌握国家权力来改变整个社会的社会主义观点。事实上，这是一个更为有机，且更为复杂困难的问题，在文化方面，尤其如此。

经济领域：适当的技术和社区合作社

社区的经济目标应该受两条原则的约束，这两条原则虽然不相同但又彼此相关：第一，保持适当的技术；第二，更新和变革合作社运动。

启蒙时代的科学观主张对自然进行蹂躏和折磨。资本主义和社会主义都按照这种观点建立了与自然的敌对关系。在这一过程中，这两种形式的工业化都对我们的自然生态构成了威胁，使人类活动疏远了它的自然、社会和宗教根基。

与此相似，无论是资本主义的经济，还是社会主义的经济，似乎都不是围绕一种人道的社区工作组织起来的。在资本主义世界中，劳动力是一种可以在科学化的市场上以低廉的价格出卖的商品，而在社会主义世界，劳动力是一种受科学化的国家引导的力量。这两种意识形态都使劳动过程中的劳动力屈从于泰勒式的操作控制（泰勒通过对劳动过程中的时间与动作的研究提出的管理控制理论），这种情况如今又被控制论所强化，因而使劳动过程产生了更深刻的异化。

由于这个原因，我们受到了有辱人格的工作形式的威胁，而

人们仍然必须尽力为之(对人类创造力的一种贡献)。人们似乎经常被迫通过与自然、社会和宗教联系相异化,把自己的创造性能量消耗在劳动过程中。教皇约翰·保罗二世在他的通谕《Laborem exercerns》中曾对资本主义和社会主义未能优先尊重劳工作过严肃批评,他的这个通谕可以说是对劳动异化所作的一个重要的分析。[11]

与此形成鲜明对照的是,我们在保持适当的技术,以使人的工作过程同他与自然的交流过程重新统一起来这个方面,取得了新的经验。在这一点上,E. F. 舒马赫(Schumacher)及其弟子乔治·马克罗比(G. Mcrobbie)的工作就是一个很好的例子。[12]

在这方面,尤为重要的是要找出新的能源替代系统和保护能源的新措施。以石油为基础的能源系统及目前作为补充能源的具有破坏性的核能源系统,使得整个世界为了抢夺有限的战略资源而进一步军事化。整个农业系统和工业系统的情形也并不例外,因为它们正越来越严重地依赖于石油和核能源。

两个超级大国之间日益加剧的紧张局势与其说是一场意识形态战争,不如更简洁地说是一场旨在控制全球有限的、但又为目前工业模式所必需的战略资源的战争。由此便不难理解,为什么目前的世界两大军事热点——中东和加勒比海地区——恰好是两个重要的石油产地。只有当我们掌握了更符合生态学的、因面是再生的能源(尤其是太阳能)时,我们才能从根本上取消这种政治日趋军事化的倾向。

此外,工作过程的社会组织形式同样具有破坏性,因为它把人看成了赚取资本的或为国家所驱使的工具,并且更为严重的是,这种社会组织形式把整个劳动部门排斥到生产性角色之外,

目前全球范围内大规模的持续不断的结构性失业就是一个可怕的事实。

正因为如此，我们必须寻求一条新的途径，把劳动力组织成一种民主的或参与式的合作社。在这种合作社中，人的尊严将得到更好的尊重，决策角色将会被广泛地分享，而且更为重要的是，失业者所拥有的潜在劳动力可以在满足人类基本需求的活动中得到创造性的发挥。在这里，我们不妨回想一下诸如巴斯克人在蒙德瑞根镇进行的合作社试验以及对经济民主问题所进行的其他许多探索和尝试。[13]

政治领域：社区和网络化

如果说保持适当的技术和建立社区合作社是后现代社会的主导经济原则，那么，后现代社会的主导政治原则就是保卫和重建有根基的社区，并在这样的社区之间建立起密切联系的大型国际网络。谈到这里，我立刻想到了几种反映这种后现代政治模式的宗教现象。

在这里，“政治”一词并不是在国家和现代政党这种有限的意义上使用的，而是在一种更宽泛的意义上，即在社会的组织形式这种意义上使用的。这个词同样适用于教会政治。因此，这些宗教实验反过来又是更广泛的社会创造力的回声和种子。

首先，我们看到牧师们提出了一种建立基本基督教团体的基督教战略。这种战略实际上是要建立一种新的小规模教会单位。教区并没有消失，它变成了一种能够提供某种补偿性或辅助性功能的外部环境(outer circle)。不过它并不会使宗教能量

发生新的分散。对天主教教主来说，这是对反宗教改革运动(Counter Reformation)的牧师战略所作的一项根本性的改变。反宗教改革运动因为惧怕宗教改变而试图使牧师职业脱离同其亲属之间的基本联系，把他们的日常行为纳入到一个由禁欲者单独管制的行政单位中去(在此之前，教会并不强迫所有的非僧侣的教士或"世俗"神职人员过独身生活)。因此可以说，反宗教改革运动的管理模式是导致现代官僚化的一个重要原因。

其次，我们看到了主要由教会发起的社区组织运动的兴起。这种新的组织势头可以同早些时候在工厂中出现的工会组织相媲美。[14]

再次，我们看到了巨大的国际团结网络的兴起，它把全球范围内的斗争组织紧密地团结在一起。这种组织的大部分工作都紧紧围绕着为声援第三世界的斗争去团结第一世界这一中心任务。但它有可能会在第一、第二和第三世界内部及在这三者之间建立起相互团结。这就意味着我们需要有一种真正整体性的和全球性的眼光，把第三世界的经济危机同第二世界的政治危机以及第一世界的文化危机联系起来进行考察。

但是，我们实际所做的距离实现这一目标还很远。如，很少有美国人能够在捍卫拉美地区穷人利益的同时考虑同波兰工人的事业建立起密切的联系，反之亦然。总的来说，作为世界上少数几个主要的跨国行动者之一，教会一直是促进这种团结的一支主要力量，即使有时各教会的行动并不协调一致。

关于后现代政治能量有趣的是，它所处的正是大部分现代政治能量被指向的地方的两侧。现代政治能量——无论是资本主义的，还是社会主义的——都在很大程度上取向民族国家，试图通过意识形态方式来扩大民族国家的权力和能力。在这一过

程中，它把国家从社区中分离出来，并使各民族国家彼此相互倾轧。与此相反，新的能量——尽管它并不拒斥民族国家——却把其能量指向两个一直被忽略的侧翼：地方社区和全球联合。这样，结果可能是，后现代时期将标志着支持从地区到国家、再到国际范围内的更有机、更富创造性的多层次的社区，而限制民族国家的权力和集权。

其他的政治变化影响到了民主的本性。在整个现代阶段，民主在很大程度上一直是代议制式的。在交通和通讯技术有限的情况下，采取这样的形式是必要的。因为在这种情况下，信息和决策无法得到广泛的传播，因而为了调节政治过程，就必须建立起与这种政治过程相平行的或包含这种政治过程于其内的庞大的政治官僚机构。

然而，在后现代阶段，参与将会变得更直接，更有生机，更少官僚和等级气息。一句话，参与将变得更加广泛和平等。这种参与的扩大要求分散官僚机构的权力，取消等级制，实现多层次化——在每一层次上，那些广泛分散的小规模的、然而又是有机协调的决策网络将享有优先的地位。这是一个向网状过程的细胞模式的转变。同样，这种转变的深层意义将会使通信和交通系统更加扩散（"信息社会"），它将把原先的穷乡僻壤、闭塞之地纳入社会主流，同时也会削弱现代城乡两极分化现象。

文化领域：一种新的根基隐喻

现在让我们带着后现代文化这一议题，再回到对精神的最初的反思上来。从根本上讲，文化乃是关于现实的结构、过程及

其渊源、基础和目标的精神见解。现代文化从未像现在这样肆意地按照把现实看作一部机器这种观点来塑造我们的经验。吉布森·温特(Gibson Winter)在其《解放创造力》一书中把这种观点描述为一种机械主义的根基隐喻。[15]这种机械主义观点至今仍然支配着人们对现代社会的科学和技术结构的理解。

但是,现代社会这部机器看来正越来越严重地摧残着生命——自然生命、人类生命和精神生命,它的威胁会立即毁掉我们,或让我们慢慢地中毒而死。与此同时,它毁掉了穷人、尚未出生者和持不同政见者的生命。它使我们在庞大的政治和经济官僚体制面前变得无能为力。更为糟糕的是,它用政治和商业宣传代替宗教,以此毒害我们的价值系统。

尽管机械主义观点仍然具有某些价值,但是,作为一种占支配地位的文明的观点,它已走到了尽头。它的巨大的能量已经耗竭了。未来的文明的文化框架将拥有另一种观点。

许多人曾经试图描述出后现代的文化观。从精神观点出发,我在这里把后现代文化作为具体表现来探讨;从社会观点出发,我又把它作为社区创造力来探讨。吉布森·温特借用一个艺术性的根基隐喻对它作了描述;西蒙·威利(Simone Weil)按照这种根基观来寻求它[16];M. 福克斯(M. Fox)则把它看成是一种以创造为中心的观点;托马斯·伯里把它说成是一种生态学观点;查伦·斯普雷特纳克又把它描述成一种生态学的、女权主义的观点。[17]

以上这些说法都揭示了这个新隐喻的某些重要方面。最重要的是,这个新奇的隐喻以令人惊异的方式释放了新的能量,揭示了我们人类经验最深层的精神根基,从根本上讲,它是一位从事救治和创造的上帝的表现。

注　释

〔1〕这篇论文的较早期的版本曾提交给出席 1983 年在华盛顿召开的"网络"研讨会的天主教职业人士，这些人参与了具有自由或右翼倾向的社会活动。1984 年，"关注中心"以《现代文化的精神危机》为题，连载于《会议论文》丛集。

〔2〕这一段落的内容来自笔者与亚瑟·瓦斯卡乌的个人交谈。

〔3〕我是数年以前从珊多莎·戴塞那里知道这篇论文的。戴塞是位印度妇女，她当时正在纽约圣约翰大学教宗教学课程。

〔4〕要想对这个论题作更多的了解，可参阅苏珊·凯蒂和赫尔·图尔西格的《索菲娅：女权主义精神的未来》(旧金山：Harper & Row，1986)。

〔5〕S.弗洛伊德：《摩西与一神教》，凯瑟琳·琼斯译(纽约：1959)。在弗洛伊德这位彻底的现代主义者看来，只有男性象征才是合乎规范的(正当的)，即使在他所反对的宗教问题上，他也坚持这种观点。

〔6〕卡洛琳·墨钦特：《自然之死：妇女、生态和科学革命》(旧金山：Harper & Row，1980)。

〔7〕M.福克斯：《最初的祝福：关于创造精神的一本入门书》(圣菲：Bear & Co，1983)。

〔8〕瓦恩·德劳里亚：《上帝是红色的》(纽约：Dell，1973)。

〔9〕左翼在这一点上表现得尤为突出。从历史上看，它不是在简单地让宗教私人化，而是力图完全取缔它。参见大卫·I.克泽著《同志和基督徒：共产主义意大利的宗教和政治斗争》(纽约：剑桥大学出版社，1980)。

〔10〕托马斯·伯里的《河谷论丛》(影印本)可以从"河谷宗教研究中心"得到(5801 Palisade 大街，Riverdale，纽约 10471)，尤其参见《生态时代》一文，该文收在《河谷论丛》第 6 卷，第 1—19 页。

〔11〕参见格里戈里·鲍姆：劳工的优先性：评教皇保罗二世的 Laborem ex-

ercens Encydical Letter(纽约:Paulist,1982),该书收录了原文和有关评论。

〔12〕E. F. 舒马赫:《小的就是美好的:对一种与人们息息相关的经济学的研究》(伦敦:Blond & Briggs,1973)、《干得漂亮》(纽约:Harper & Row,1979);麦克罗比:《小的是可能的》(纽约:1981)。

〔13〕在他们的著作《经济民主:80年代的挑战》(纽约:M. E. Sharpe,1980)中,德里克·谢里尔和马丁·卡洛依对许多这样的实验作了分析。

〔14〕见哈里·博伊特:《后院革命:对新的公民运动的理解》(费城:坦普尔大学出版社,1980)和《社区是可能的:恢复美国的根基》(纽约:Harper & Row,1984),以及莎拉·M.伊万斯和哈里·博伊特的《自由之域:美国民主变化的源泉》(纽约:Harper & Row,1986)。

〔15〕吉布森·温特:《解放创造力:宗教社会伦理学的基础》(纽约:Crossroad,1981)。

〔16〕西蒙·威利:《对根基的需要:对人类负责宣言序》(波士顿:Beacon,1955)。

〔17〕查伦·斯普雷特纳克:《绿色政治的精神向度》(圣菲:Bear & Co,1986)。

4 走向后父权制的后现代精神

〔美〕凯瑟琳·凯勒

人们说她很神秘，戴着厚厚的面纱，其实这只是一孔之见。

——朱笛·格雷安

对后现代世界的探索同追求后父权制的妇女运动之间是一种什么样的关系？我们可以肯定地说，以“后现代世界研究中心”的价值观为代表的对后现代世界的渴望，同表现在女权主义思想和实践中的世界观之间有着本质的相似性。二者都是传统的(本质上是现代的)肉体与心灵、物质与精神、自我与他人、世界与神性的

二元论的创造性的替代物。它们提出的价值结构和社会制度都以相互依赖的整体中的个体化为基础，因而二者都希望消灭现存的统治—服从关系。它们都给我们带来一种关于世界的有机的内在联系的意识，以取代由机器经济所产生的那种取消了人的个性的个人主义。但是，要想使这些东西得到实现——尽管它们很可能拥有重要的真理性——还必须经过我们历史的、心理的和观念的具体磨合。

女权主义和后现代性的关系问题可以分解成以下两个前提性的子问题：现代性是否在根本上是父权制的？父权制是否从根本上是现代性的？在此，将问题悬而不决是没有必要的。我们或者回答是，正如我们将会看到的那样，在现代性把宇宙比喻成一部机器时，在它宣称对自然应实行统治时，它在本质上已经在主张性别歧视了。或者回答不，父权制从根本上讲并不是现代的，因为父权制要比现代性久远得多，现代性只不过是父权制的新近发展阶段罢了。因而，从女权主义者的观点看，后现代性也许能、也许不能预示一个后父权主义时代的到来。因为一直追溯到史前的混沌状态，我们可以发现，许许多多的前现代性都具有、并进一步强化了男子在文化中的统治地位，以及男子在规定男女双方的角色过程中所享有的特权。因此，我们同样可以设想存在着一种后现代的父权制。

可是，这样的设想会是真的吗？或者现代性真是父权制历史的终结？至少从4000多年前就开始的大男子主义历史如今

正在一步步地走向一场可怕的劫难(apocalyptic)[①]。为了避免这场即将来临的劫难,我们是否需要一个质的跨越,以摆脱那种在意识形态上主张性别歧视的世界和世界观?由于现代阶段很可能将在一场巨大的技术灾难中结束,如果说还有什么可以被称作世界的后现代世界的话,那么,实现文化和精神上向女权主义思想的转变是否是这个后现代世界到来的必要条件呢(也就是说,没有这个条件,后现代世界就不会来临)?不过,劫难(apocalyptic)的意思并不是"彻底的毁灭"(annihilation),而是"揭示"(unveiling)。那么,恰恰是在现代阶段的终结之际兴起了女权主义运动,这种时间上的巧合到底又揭示了一种什么样的东西呢?这些问题的答案都还很不清楚。为了弄清这些问题,我们就必须首先来弄清为什么说现代性从本质上讲是父权制的,但只是最近的并且很有希望是最后的父权制形式?下这样断言的理由何在?从某种特定的意义上讲,这样的希望本身就是终结性的(apocalyptic),它所要求的既不是历史的终结,也不是世界的终结,而是通过现代性传递给我们的那个特殊的历史和世界的终结。

可是,我们怎样才能达到这一目标呢?显然,仅仅停留在对后现代世界的乌托邦式的幻想中是不够的。乌托邦(正如它的词根 u－topos 告诉我们的那样)只是一个乌有之乡。我们不妨先来看看"后现代"这个词的前缀"后"(post)。"后"暗含着一条

① apocalypse 这个词的名词形式是 apocalpse,它具有多重意思,一是作"启示论"、"天启论"讲,尤指预示大动乱或世界末日的恐怖景象的宗教启示;另一层意思也指"最终"、"终结"。这里我们把它统一译为"劫难"。——译者

否定之路，即一条认识理想目标的否定之路。正是出于这样的原因，女权主义者们把我们的未来称为后父权制世界。无论是后现代社会还是后父权制世界，这两个词都明确地包含了这么一种东西，即一种我们与其说是想去取而代之，不如说只是不想去再生产(reproduce)的东西。事实上，这两个词都蕴含着这样的一种评判，即对现代性或父权制的很成问题的消极(否定性)特性的评判；因而，"后"这个前缀就产生了一种双重否定的辩证张力。从某种意义上说我们关于新事物的见解来源于批判和知觉的力量之中。这是对新的事物、新的天空和大地的渴望，渴望一种真正不同的、全新的、而不是原样的东西。无论现代性曾给我们带来多少好处(譬如它对民主平等的强调，它把人们从某种形式的政治和教会极权下解放出来，以及它的科学经验主义和技术工具给理性和民众带来潜在的和现实的利益等)，无论后现代主义是如何舍不得放弃现代性的这些贡献，范式和实践已经发生了变化，而且这种变化是势不可挡的。伴随着这种渴望而来的是一种保护性意识，即认识到新事物就像一株稚嫩的幼苗一样容易(同所有别的事物一道)遭到破坏而必须倍加保护。这里没有黑格尔辩证法的那种咄咄逼人的自信。[1]显然(即使我们非常谨慎)，后现代这个词意味着，如果我们企图对即将到来的事物作出过分武断的界定，则很有可能把一些同样陈旧的预先假定硬塞给它，或者不经意地把它同仍处于支配地位的现代性混淆起来，更不用说不明显的性别歧视了。

正像卡夫卡寓言中的那位流浪汉把他的目的地称作"由此

① 按照黑格尔的观点，新事物的出现乃是必然的，不可战胜的。——译者

处出发"一样[1],后现代性也把它的目标指向我们可以预先规划为的任何东西之外。它具有德里达的"目的不定"(destinerrance)的性质,一种使人联想到事先没有明确目的地的遣送(dispatch)的新逻辑主义。不过,"由此处出发"已经是某个地方了。单纯的否定只不过是不可知论者自鸣得意的借口而已。假如我们发现我们处在别的什么地方,那么"此处"仍然是我们的出发地,而且,对于把我们带到这个地方来的历史,我们只能批判它,却不能取消它。为了给这个神秘的旅程投射一线光亮,我将在三个不同的思想领域(角度)以一种非线性方式对女权主义与后现代主义之间的关系进行考察。第一个领域与历史相关联,第二个领域与社会心理学相关联,第三个领域同世界观和精神相关联。然后,我将在一个终结性的尾曲中得出我的结论。

一、女巫记号与现代世界

现代性是从旧世界观的危机中诞生的。宗教改革运动打破了宗教和文化的有机统一,文艺复兴运动中的科学则迅速地摧毁了中世纪的宇宙。路德对教会权威的挑战和哥白尼对地心说宇宙模式的打击,对于本来已经摇摇欲坠的16世纪思想文化大厦来说不啻是一场可怕的地震。时代变迁时的这种损伤最终造就了现时代的独特的性别歧视。

尽管教会和中世纪文化无疑都是以男性权威人物为中心的,但我们这里所要讨论的却是它与我们目前形势之间的特殊

关系。西方文化同自然宇宙之间关系的剧烈变化——它是现时代的典型特征——同人们在对性别的理解方面的某些重要趋势是相一致的。为了说明现代性是如何同父权制内在地交织在一起的，我想引用一下卡洛琳·墨钦特《自然之死》中的一段话：

> 在现代的早期阶段就已变得非常重要的自然形象，乃是一个被认为需要加以控制的浑沌无序的形象……自然和妇女的形象都是双面的……妇女既是贞女，又是巫婆；文艺复兴时期优雅的情爱论者们把妇女奉若神灵，而宗教法庭的审判官却又把她烧死在火刑柱上。女巫也是自然之暴戾的象征，她们能呼风唤雨、招致疾病、毁坏庄稼、妨害生育、虐杀婴儿。无序的女人就像混沌的自然一样，需要被控制。[2]

然而，对现代世界观来说，这种对防卫性控制的沉迷本来并非它唯一可能的选择。现代科学本来还可以遵循另一条甚至更忠实于早期文艺复兴科学的道路。诸如乔丹诺·布鲁诺（1548—1600）和列奥那多·达·芬奇（1452—1519）这样的思想家以及像帕拉切尔苏士（1490—1541）这样的炼丹术士，都曾经从古代的诺斯替教理论这类炼丹术的神秘传统和自发形成的自然科学中发展出了一种有机的世界观。这些不同形式的早期文艺复兴观点清楚地表达了这样一种见解：一切事物都渗透着生命，自然本身是生机勃勃的、有真正的灵魂的。新柏拉图主义的女性形象（女性被看作是世界之灵魂）的复活伴随着对自然和地球所作的有生命的、主动的而非被动惰性的理解："通俗的文艺复兴作品都充斥着数以百计的把自然、物质、地球同女性联系起来的形

象。地球是活生生的，它被看成一个仁慈的、能容纳和养育万物的女性……关于自然万物有灵的思想创造了人与自然的一种直观性关系。"[3]尤其是在炼丹术的文献中，反等级制和反父权制的象征符号变得日渐突出。亚里士多德坚持认为女性在生殖活动中处于被动地位，女性是畸形的男性(这种观点被托马斯主义传统欣然接受)。与此相反，炼丹术士们却赋予男女两性在传宗接代中的平等地位，而且，他们还进一步提出了一种精致的变化观。根据这种观点，雌雄同体形象作为平等的对立物的联合体，扮演着令人惊异却又十分重要的角色。在帕拉切尔苏士看来，一切生命都起始于同索菲娅母亲一同出现的八个诺斯替母亲(称作"母亲")。无论当我们站在当代女权主义背景下看这种雌雄同体或自然之母的象征时它们显得多么地不完善，在当时它们却直接地抵制了大男子主义形象。它们代表着一种非常重要的颠覆趋势，这一趋势本应像现代世界观那样得到人们的接受，但事实却与此相反。文艺复兴时的亚文化群体本来也可以在追求一种能使精神与自然、宗教与科学充分融汇起来的经验主义的同时，对中世纪的有机论(organism)思想倾向作了进一步的发展。在当时，这种有机论思想倾向已在很大程度上摆脱了中世纪的那种权威主义的、二元论的、并且公然反对女性的上层建筑。然而，不幸的是科学出现了，它首先把自然看成混沌的，并且最后(通过 18 世纪机械主义者们的工作)看成僵死的东西。[4]这样，机器隐喻渐渐取代了有机体隐喻。乔内斯·开普勒于 1605 年曾这样写道，"我的目的，就是要表明，天体系统只可比拟为一架钟表而不是一种神圣的有机体"。[5]

了解了炼丹术所崇拜的这种原始女性(protofeminist)形象，人们也就不难理解为什么帕拉切尔苏士这位伟大的炼丹士

竟会承认他曾受益于女巫。[6]尽管那些被贴上"巫婆"标签的妇女通常属于最低经济阶层,缺乏受教育和识字的机会,但是,她们中间许多人却似乎都会用各种草药给人治病。玛格丽特·墨里率先提出:女巫代表了一种故意蔑视旧宗教教会权威的顽强精神。在巫术中,自然是活生生的具有精神和神性的东西,这种精神和神性既具备男性形式又具备女性形式。[7]不论其他情况如何真实,这里是事实,即蹂躏了整个欧洲并威胁到它的女性人口的迫害女巫运动,实质上可算是一场现时代的未经公开承认的大屠杀。这场疯狂的运动在16世纪和17世纪初期达到了登峰造极的地步,在这期间可能有多达600万妇女被当作女巫处死。《锤骨,女人的罪恶》(Malleus Maleficarum)这本书是迫害女巫运动的主要理论工具,它解释了为什么大多数巫婆是女性。按照克拉墨和斯普林格的信条,"妇女的色欲之壑永远难以填平"[8],因而,她们比黑人更容易被怀疑受到了邪恶的引诱。这种信条在憎恶女性理论(misogynist theory)的历史上达到了登峰造极的地步。

因此,"伟大的"欧洲迫害女巫运动决不是什么"黑暗时代"的一个现象,而是完全同现时代的开端相重合的。妇女成了时代变迁激起的社会动乱和宗教动乱的替罪羊:她们代表了那些必须被控制或消灭的力量。机械的而非有机的模式之所以日渐占了上风,乃是因为它给人们允诺了一个崭新的、受理性控制的宇宙,在这个宇宙中,根本没有可以随心所欲地毁灭一切的不可预见的精神或具有自由意志的上帝。不过对迫害女巫运动极为重要的憎恶女性理论同现代科学的出现之间甚至有着更为明显的联系。

墨钦特向人们揭示了对自然的征服和对女性的憎恶这两种

气质是如何在弗兰西斯·培根(1561—1626)身上融为一体的。作为"现代科学之父",培根自己的生活道路就很完美地体现了他的那句"知识就是力量"的格言:他由一个中产阶级出身的小人物最后上升为一位手握重权的政界要人。培根本人同审判女巫事件并非毫无关系。事实上,正是培根的庇护人詹姆士一世废除了较为温和的伊丽莎白一世女巫法典(该法典规定只对那些其活动导致人命事故的女巫处以死刑),规定对所有从事巫术活动的妇女(诸如那些靠用草药给人治病来谋生的妇女)都处以死刑。按照墨钦特的观点,"〔培根〕用以描述他的新科学对象和方法的许多形象都来自审判室,并且由于他的新科学把自然当成需用机械装置来加以折磨的女性,他实质上在强烈地暗示对女巫进行审判和用机械装置来折磨女巫。"[9] 在下面的这段话中,培根用作说明其科学方法范例的,正是他的良师益友詹姆士一世庇护下的折磨和审判女巫的判例:

> 因为你不得不紧紧地追踪她的飘忽不定的踪迹,就仿佛是去追捕一只野兽一样,并且,只要你乐意的话,你还可以随时把她再次引导或驱赶到原来的地方。我并不认为在这个奇迹史上关于妖术、巫术和魔法……的迷信记载(其中可以肯定并且明显地存在着事实根据)都应被一笔勾销……不管从事这类活动的行为应受到怎样的谴责,我们仍然可以通过对它们的沉思和讨论……从中获得有用的线索,这些线索将不仅有利于对被指控犯有这类巫术活动罪行的人进行真正的审判,而且有利于我们去进一步揭示自然的秘密。[10]

尽管培根持现代主义观点，但他并不怀疑巫术的真实性，相反，他把女巫审判当作获得知识的机会来加以赞扬，这也体现了实证科学时代所崇尚的那种客观冷静的求知欲。当培根说"把她再驱赶回原来的地方"时，他表面上是在对女巫妥协和让步，让她"回到"犯罪中去，实质上却以此宣告了可重复实验的经验程序。

培根紧接着说："当一个人把探索真理当作他的全部目标时，他就应毫无顾忌地深入到这些洞穴或角落中去——就像陛下您自己所做的那样。"这种性虐待式的想像间接地同当时刚刚合法化的在女巫身上及内部寻找"女巫标记"的事件相关连，这种标记的典型形式是"魔鬼的乳头"(devils teats)，即一种在被指控的妇女的阴唇上发现的褪色的疣。据说这种标记证明该妇女曾与魔鬼发生过性关系。《真理的探索》很巧妙地暗示了各种为迫使妇女承认其罪行而精心设计的用来折磨她们身体的器具，对这些器具即使今天那些色情虐待的支持者们也会惊叹不已。借助这样的隐喻，培根激发了人们对新的科学方法的热情和支持。

人们通常认为，科学的现代性(scientific modernity)维护了女性的尊严，并使得我们逐步地从"过去"的束缚和迷信中摆脱出来。事实并非如此。尽管以炼丹术和巫术为代表的深信万物有灵的传统科学的最终失败减弱了人们对女巫的迫害，但同时也使得人们对巫术活动本身产生了怀疑。女巫的一切作为都是通过民间传统建立在关于自然生生不息的有机形象这种信念基础之上的。在这种信念中，物质洋溢着精神，在存在的所有层次和类型中无不流动着内在的联系。而现代科学的胜利——即使它最终有助于结束早期现代性对女巫的迫害——也仅仅完成了

对女性智慧中这种反文化(counter - culture)的消除。科学逐渐变成了一种世界观,依据这种世界观,自然和妇女(两者的命运从历史的一开始就紧密地联系在一起)应受到新的资产阶级男性科学和技术理性的操纵和利用。

16世纪末期和17世纪早期在妇女的社会和经济权利方面未取得任何进步。譬如,自伊丽莎白一世统治时代起,英格兰妇女们的地位和权利一直每况愈下,家庭结构同中世纪相比也越来越趋向父权制和权威主义。大家庭曾是中世纪经济的基础,如今,联系这种家庭的血缘纽带已开始让位于手工匠人和商人的新的流动。随着家庭越来越被孤立,最后便形成了所谓的核心家庭,它发挥着巩固父权制家庭(pater familias)的作用。从一种所有家务劳动均被视为经济活动的生存经济(subsistence)类型向一种以资本为基础的开放的市场经济形态的过渡,要求对公共与私人、经济与家庭诸领域作出明确的区分,其结果是,妇女陷入了一种前所未有的深刻的经济依赖状态。

以资本和竞争为基础的文化的出现以人与自然关系上的重大哲学转变为前提。矿业(从前它曾是造成人们心神不安的主要原因,因为人们认为采矿业会侵扰大地之母)和制造业成了新的机械方法论的主要应用方式。培根毕生致力于寻求技术上有用的经验知识,他"建议书呆子卖掉书籍去建造熔炉",并"把密涅瓦和缪斯当作不孕的处女加以抛弃,转而投靠伍尔坎"。[①]自然变成了一位性感的妇女:"需以强制手段迫使其脱离本身状态,以供人们去蹂躏摆弄。"这样,人类的知识和力量就融为一体了。[11]无论如何,对宇宙的这种机械比喻为人们掠夺自然提供

① Vulcan,伍尔坎,古罗马神话中的火神和锻冶之神。——译者

了最终的根据。机械主义理论家们，如笛卡儿、莱布尼兹、尤其是牛顿，构造了这样一种意识形态框架，在这个框架中人们可以对地球进行毫无限制的掠夺。笛卡儿的新二元论把现实划分成理性心灵和机械躯体两个截然不同的部分，二者之间没有什么可以相互沟通的桥梁，因为物质（此前它曾一直被认为是母性的，亦即一个躁动不安的充满爱憎的母性）失去了它的生命。被剥夺了内在活力的物质就像是一架机器，它的分散的原子在虚空中散漫地漂动着。用牛顿的话说：

> 上帝最初用大量固体、坚硬的、不可穿透的、可移动的微粒构成了物质……这些原始固体微粒与那些由它们所组成的疏松多孔的躯体相比有着无可比拟的硬度……因而，自然能够长久存在。而有形事物的变化只不过是这些永恒粒子的各种不同形式的分离、组合和运动而已。[12]

混乱无序被成功地克服了，自然和妇女正等待着人们去开发利用。邪恶的巫术也已消亡。"自然、妇女、黑人和劳动工人正在被当作现代制度的'自然的'和人类的资源驱赶上一条新路。"[13]在幻想掌握自然规律的现代狂想曲中，有机体的多孔性(porous)被僵死机器的不可穿透性(impenetrability)取代了。

二、重造不可穿透的自我

不过，正如本卷和前一卷中的文章所强调的那样，机械主义范式(paradigm)在近几十年来已经日趋衰落了。与此同时，传统的关于性别的陋习陈规也正在消亡。然而，尽管说这种文化在理智上正在"远离此处"，但在感知和实践习惯方面，我们仍然深陷在"此处"的泥淖中。那么，现代世界观究竟是凭着一种什么样的机制使它自己继续在我们的现实生活中发挥着持久的影响呢？让我们来看一看这样一种制度，它今天正处于崩溃之中，但此前却一直是我们的基础。它作为许多社会结构之一，似乎不知不觉地却又始终不移地再生着现代科学、经济以及性别关系的思维模式。它就是自我封闭的家庭单位。正如社会学家南希·乔尔德鲁所指出的那样，自我封闭的家庭单位乃是一种典型的现代现象，它从根本上助长了以歧视妇女和竞争为基础的社会经济制度。

> 在当代资本主义社会孤立的核心家庭中，妇女的养育职能(mothering)造就了男人的一种独特的个性特征。这种独特的个性特征不仅再生了主张男性优越性的意识形态和心理冲动(psychodynamic)，而且再生了对生产需求(requirements of production)的屈从。它为男人参与男性占主导地位的家庭和社会，为男人们较少参与家庭的情感生

活，以及为他们参加资本主义世界的工作作好了准备。[14]

如何看待这种使高度父权制的资本主义(而且可能也是任何以技术生产为基础的高度官僚化和等级制的社会)状况得以长久存在的妇女"养育职能"呢？在一个父亲很少露面而母亲的影响却无处不在的环境中，父亲成了难以接近的、抽象的一方，他往往被理想化。与之相比，母亲成了主要是情感方面的家长，她拥有可怕的力量。当男孩子开始懂得，为了能够成为"男子汉"，他们必须中断与他的第一亲人——母亲认同时，他们就会经历弗洛伊德所说的"俄底普斯危机"这种心灵创伤。他必须同遥远的父亲认同，接受父亲以及社会对他过多展示出来的对母亲的依赖的轻蔑。"因此，男孩子们大多是以否定的方式来规定并试图建构他们的男子汉意识的。"[15]也就是说，他们反应性地认识到他们不是女人，但又缺乏与他们应当仿效的男人之间的重要联系。在男子汉性格的形成过程中，男孩子与父亲之间的竞争起着十分重要的作用。然而，这种竞争所产生的与父亲的疏远较之对母亲的压抑性的蔑视显得作用更为明显。

男人关于女性乃劣等之物的意识起源于他们对母亲所拥有的力量的深层焦虑。正如卡伦·霍尼所指出的，这种更为原始、神秘的"对妇女的恐惧"来源于个体早年在主要由母亲抚养的环境下所形成的认为母亲无所不能的生活体验。男孩子对母亲的关系充满着矛盾，因为他们仍然难以摆脱对早期亲密关系的记忆，并因而一直想去赞美她。正如霍尼所解释的那样："在我看来根本没有必要去惧怕如此奇妙、美丽，不，简直是如此圣洁的事物。"[16]然而与此同时，妇女们又必须被贴上客观上是危险的、破坏性的或诱人堕落的东西的标签，因为社会心理环境要求

男孩子必须保留对妇女们的畏惧；于是，妇女就被看成是客观上具有威胁性的存在物，“并非由于……我惧怕她；而是因为她本身可能原本就是邪恶、作恶多端、嗜血成性的野兽、吸血鬼或荡妇、巫婆……她的欲壑永远难以填平……”[17]

当主张对自然、躯体和其他事物加以控制的传统大男子主义价值观发展到历史上一个空前绝后的时代时，那种隐藏在迫害女巫运动之后的动机也就似乎变得很明显了：妇女们的力量必须立即加以屏弃并客观化(objectified)。妇女中的某个特殊类型或某个边缘阶层必须成为时代变迁的替罪羊，以缓解人们在向现代过渡这一过程中产生的普遍焦虑。

在一个远离男性而由女性占支配地位的早期环境中得到社会化的男人，已经做好准备，承担他们在工作——世界中的位置，这些位置建立在统治模式和拒斥亲情关系基础之上。另一方面，妇女们则奔走于使得整个循环得以永久进行的孤立家庭环境中，也就是说，她们由于自身缺乏充分的自尊、在公共生活中无足轻重、并且同那些从小受到压制感情教育出来的男性缺乏情感方面的密切联系，便把自己全身心地投入到为人之母这一角色中去了，以此作为获得声望和强烈情感的源泉。依照乔尔德鲁的见解，“妇女们越来越变成了母亲，因为她们一直都是由妇女们来抚养的。与此相反，男人们由妇女抚养这一事实却降低了他们做家长的能力”。[18]性别差异并不能用“天然”一词来解释。事实上，女孩们把自身同其母亲认同，这不仅是因为母亲是她们最初的家长，而且是因为母亲是她们的同一性别的家长。因此，女儿必须会内化母亲的为人之母的角色。但是，在我们的文化中，她们还将内化母亲缺乏自尊的特点，并且需要相当长时期的困难才能把她们自己同其母亲区分开来。乔尔德鲁因

此断言说，妇女们对她们的母亲与其说产生了轻蔑，倒不如说是产生了敌意。道鲁思·迪纳斯同样中肯地指出，由于女儿们很难摆脱她们的母亲，因而，她们对无所不能的母亲的敌意便转化为针对所有妇女的厌恶，而具有讽刺意味的是，这同时暗含了对自己的厌恶。妇女们所得到的社会化强化了性经济学(sexsual economics)，而性经济学则是性别组织(organizition)和生产组织的基础。这是因为，“从妇女即母亲这样一种意识形态出发，必然会推演出这样的结论来，即妇女的责任就是既要成为支持在外工作的丈夫的贤妻，又要成为重建家庭情感的良母。”[19]

因此，家务世界中明显属于私人性质的劳动维护并且再生了从机器隐喻中发展而来的社会经济体系的利益。传统的家庭再生产单位再生了社会(家庭是这个社会的一个缩影)。而重男轻女的社会心理机制则为父权制的跨代作业提供了一条生产线。当然，毋庸置疑，关于自然宇宙的机器隐喻，连同性别等级制的陈见，它们的基础在本世纪已经受到了而且将继续受到动摇。但我们也不能因此就自欺欺人，对同时出现的社会历史的嘲讽视而不见：为当代资本主义所需要的不断增大着的流动性，不仅起着持续不停地瓦解我们同社区和家庭之间的广泛联系的作用，而且同时在不断地增加着家庭单位的孤立性。假如我们今天听到有人说，大多数家庭已不再符合男人挣钱女人持家的传统形象了，那只不过是一种美好愿望的表达而已。因为在妇女工作的绝大多数场合，这样的陈见同样存在着，即妇女应当去从事生儿育女的工作，并且，这种工作通常根本毋需男性家长们的参与合作。母亲在抚养活动中依旧是最重要的，而父亲则是可有可无的。

现代家庭的历史不仅影响了性别关系社会学，而且影响了

人们的自我意识。按照乔尔德鲁的看法，早期男女关系生活中的非对称性造就了男女在性格结构上的深刻差异："男孩子们渐渐地把自己规定得更为孤立和特殊，他们具有更为强烈而牢固的自我界限感和独立意识。女性的自我意识是与世界血脉相连的，而男性的自我意识却是孤立于万物的。"[20]不难发现，男性所具有的这种自我意识同牛顿的原子有着惊人的相似之处！它（牛顿的原子）就是孤立的、不能被穿透的。它只是在虚空中漫无目的地与其他原子发生碰撞时才产生纯属偶然的外部联系。它在硬度上的优势来源于它的明显的自我区分的力量，来源于把它自身同别的原子区分开来的那道经纬分明的界限。男人越是充分地体现出这种孤立性，他就越能有效地顺应现代父权制的机器经济（machine－economy）。与有机体不同，机器的组成部分从本质上说是彼此独立的，它们之间的联系仅仅是外在的。它们不能积极有效地参与其他部分的本质。由于它们彼此之间缺乏内在的联系，各自只是按照职能的不同保持着僵硬的联系。

同样情况下又产生出了什么样的女性自我呢？显然，它不再像男性自我那样要求摆脱顺从，而且，可以肯定地说，它也不再是一种令人称道的后父权制或后现代理想人格。妇女对联系和关系的关注，表现为她们被紧紧限制在由她们的生育抚养能力所规定的狭窄的关系领域中。为了使自我摆脱依赖关系和共生（symbiosis）束缚，女性必须付出极大的努力，否则她只能长期地停留在与母亲的同一之中，以致后来发觉，她自己只不过是某某人的女朋友、某某人的妻子或母亲而已。正如女权主义神学25年来一直主张的那样，[21]妇女的弱点或"罪孽"不在于自傲、自负、独立和别的过度膨胀的自我肯定，而在于诸如自我的极度丧失、自我克制和被动性等之中。

妇女对关系的体验是以丧失自我为代价的。但是，我不能苟同乔尔德鲁的意见，即妇女的“联系性有余而分离性不足”。[22]我坚持认为，妇女有的是依赖性有余，而自我显得不足。事实上，妇女的联系性不是太多而是太少了：我们的关系圈一直被核心家庭荒谬地限制在过于浓厚的私人领域当中。直到最近，仍然缺乏任何公开的、公共的、富于冒险性的关系领域供妇女们去发展和展现足够的自我力量。无论男人们的工作环境仍然多么不公正和不能令人满意，但他们至少已经感受到了公共生活与私人生活的必要的差异，他们可以在上班的路上呼吸到旷野里清新的空气，可以享受到与其他成年人建立某种形式的交往和联系所带来的快乐。但是，妇女却由于缺乏一个可供我们发展自己才智的世界，自我变得萎缩残疾：妇女从来就是一个具有极少联系的关系性存在物。并且，如果说自我在本质上说是关系性的东西，那么，缺乏构建这种关系的可能性必然会阻碍自我力量的发展。无论是从缺乏深层次自我的女性联系当中，还是从缺乏深层次联系的男性自我当中，都不可能产生出一个具有稳固基础和丰富关系的自我。

但是，透过压制女性自我力量的重重幕障，我们还是能从妇女的联系性(connectivity)当中看到一线希望的曙光。

> 从残留的对母亲的前俄底普斯依恋中，正在成长中的女孩渐渐地把她们自己规定和体验为与他人处于相互联系之中的存在物；她们的自我体验包含着一个更具有弹性和渗透性(permeable)的自我界限……男性个性逐渐地被规定为一种排斥关系和联系(以及排斥女性气质)的东西，而女性的个性则开始包含一种更基本的、对关系中的自我的

规定。[23]

假如有什么东西可以用来替代将我们同他人、同我们的肉体、同我们的星球割裂开来的二元论的话，它难道不正是一种类似这种关系性自我（但必须适合于男女两性）的东西吗？它难道不正是我们必须从牛顿的原子观念统治下拯救出来的渗透性意识吗？它难道不正是对个体——自我和原子——的一种根本性的再规定，即一种只有在后现代才能出现的、处于无限关系之网中的新的个体意识吗？自我之间的内在联系同妇女们所具有的同肉体和地球之间的亲密联系感本质上是相通的。由于妇女已经被赋予一种把我们自己看作具有流动性的边界而非不可穿透的墙壁的关系性存在物的意识，妇女就——无论我们的人格一直如何被贬抑、如何发育不全和自我轻贱——拥有通向后现代人格这扇大门的钥匙！伴随着传统家庭的必然解体，男人（那些极少数的特别开放的男人除外）也许会以他们自己的方式把握住这一机遇。

从以上分析中，我们可以得出如下命题：要想摆脱二元论、机械论和现代的等级制度，必须有女权主义的以及我们同女权主义之间的更积极的合作。在一个保守主义的反对势力还很强大的时期，我们也许需付出双倍的努力去改变性别经济，为性别角色和家庭结构的后果承担个人的和社会的责任，正是性别角色和家庭结构造成了独立的、具有病态关系的男性自我和逆来顺受的女性自我。否则的话，就像种子无法在乱石和杂草丛中萌生一样，新的观念也将无法生成。正如我在其他地方曾详尽讨论过的那样，假如说男子必须超越“分离性的”(separative)自我的话，那么，妇女则必须超越“可溶解的”(soluble)自我。只有

如此,男女两性才有可能实现真正的"联结的"自我。[24] 如果缺乏同女权主义事业的密切合作,目前朝向后现代范式的运动必将夭折,恰似在文艺复兴的早期阶段由泛神论、炼丹术和与巫术的传统提出的现代性的替代物所遭受的一样。因为由父权制家庭和文化环境所孕育的二元论以及分离性的自我,最终都不能体现为一种非二元论的、关系性的存在方式,并使之得到发扬光大。新世界观除非能够在心理政治实践(psychopolitical practice)中实现自己,否则,它就不能成为一个世界。即使女权主义运动不是后现代世界到来的充分条件,它至少也是一个必要条件。

三、宇宙、神、精神

女权主义是以由现代性新近培养出来的许多价值为自己基础的。以启蒙运动对解放(emancipation)的笃信为例,正是这种思想在平等问题上为自由女权主义者提供了理论依据,尽管这种解放思想是在经历过漫长持久的延迟之后才逐渐地应用到女性身上。激进的女权主义思想常常以阶级压迫和革命理论作为依据,而后者又直接来源于马克思对启蒙思想的继承和发挥。正是由于有了现代技术手段,从前分配给妇女的大量无报酬性劳动现在都可由机器去代劳(这一点至少在"第一世界"的中上等阶层中已是现实了),性别角色的转变看来是势在必然的了。因此,当我把女权主义同后现代性联系起来时,我并不是在断言

一个时代可以不借助于同先前时代的任何联系而出现。事实上，任何一个新的时代，都必须从先前时代中获得资源，加以利用，去粗取精，并实现内容上的转化（只有父权制世界才是一个从虚无中创造出来的东西）。正是在旧世界秩序的缝隙中，新时代的种子才得以生根发芽。

认识到心理和宇宙事物之间的相关性，为我们解答"实在的本质是什么"的问题——自现时代开始以来就被认为离开科学就无法解决的问题——开辟了途径。女权主义者们对个性的关系性本质的信奉和自然本身究竟是怎样联系在一起的？下面引用的这段话是怀特海在后牛顿物理学崭露头角之际（1933 年）写的。在这段话中，怀特海把新物理学分别同牛顿机械力学和"旧的常识信条"(the old commonsense doctrine)作了对比：

> 孤立自足的观念在现代〔即当代〕物理学中并没有得到验证。在一个有限的区域内根本不存在本质上不受外界影响的活动……自然界是一个上演各种活动的相互关系的大剧场。所有事物、活动以及它们之间的相互关系都在变化着……新物理学已经扫除空间和物质这类陈腐性的概念，转而研究复杂活动状态内部的各种关系。[25]

换言之，联系（关系）的观点并不是女性或女权主义者们的先入之见，它乃是对宇宙本质的最好的隐喻。相对论、量子理论以及近来提出的全息理论，都有助于人们推翻认为原子在空间中沿可预见的轨道运动的静态原子观：除了相互联系的各种过程之外，再没有任何别的东西。事物就是联系的过程。对这样的相互联系来说，变化(transformation)是最基本的事实；也就

是说，事物并不是这种基本上分离的实体：它从外部进入关系之中并产生表面的变化而在本质上保持原有同一性。相反，由于所有的实体都同它所在世界之中的其他实体分享着"内在的关系"，因而别的实体也都成了它自身的组成部分。事物之间相互交融，互相渗透，相互影响，根本不存在固定不变的界限。现在的我，已经不是刚才写上面这些话的那个我了，因为来自宇宙的无边无际的影响，包括我的过去，已经进入了我之中。我之所是，就是我对这些影响所作出的或多或少是公开的和创造性的反应。正如怀特海在另外一个地方所说的，如果说"纯粹的保守主义者正在同宇宙的本质作对"[26]，那只是因为保持事物的迄今只能在创造未来所是中实现。没有什么东西是一成不变的。难道"纯粹的保守主义者"不正是一直把拥有僵硬坚固的自我界限视作男人的理想吗？难道与此相反的流动性的女性关系过程不正是一直为"纯粹的保守主义者"反对吗？如果真是这样的话，那么，男人（他们总是在被迫地不自觉地"同宇宙的本质作对"）在早期的致命攻击下一蹶不振，也就不算是什么值得惊异的事情了。

这种从传统的过程思想以及从怀特海和20世纪物理学对它所作的解释中获得的见解，对女权主义理论来说并不是什么外来的新鲜东西。罗宾·摩根的《解剖自由》一书也许该算作是最广泛而富有创造性地探索女权主义和新科学之间的契合点的著作中最具代表性的一部。作为一名活动家和诗人，罗宾·摩根参与了女权主义运动自本世纪70年代诞生以来到现在的整个过程。她对那种认为女权主义运动仅仅是一个孤立问题（single－issue）的看法进行了无情的嘲讽。她认为，女权主义并不仅仅是一个对我们社会中的男女两性关系进行调整的问题，事实上，

性别政治反映了人类与宇宙相互作用方面的所有的复杂性。“性别，种族，全球政治，家庭结构，经济，环境，儿童，老年问题——所有这些问题，当我们用全息的观点来观察时，都存在着内在的联系。”[27]她的作品中对宇宙所作的泛关系性隐喻令人耳目一新，这些隐喻来源于她对当代科学的许多领域内最新成就的发挥：“无论是人体或一个原子微粒的内部活动，还是精神信仰同科学事实或美学同天体物理学之间的相关作用，都揭示出这样一个事实，即它们都不过是一个密切交织着的动态整体的不同表现而已。”此外，摩根还高度肯定了实现后现代性对妇女运动的依赖，指出，要想使任何一种可行的后现代性变为现实，即实现向未来的任何质的飞跃，都必须依靠妇女运动的深厚力量。

> 目前，就我们这个星球而言，女权主义也是 DNA/RNA 得以保存和获得进一步进化的必要条件——不仅如此，从其形而上学的和超女权主义(metafeminist)的动态来看，女权主义还是我们人类达到与广袤无垠、灵秀神秘的宇宙间万事万物交往的希望之路。[28]

如果女权主义果真是一个新的时代，即一个后现代世界到来的必要条件和最为重要的原因，那么，对联系的忽视，将会像希望无条件地去实现这个世界一样，其后果都将是非常荒谬的。在《妇女精神的政治学》一书中，查伦·斯普雷特纳克以同样浪漫乐观的语调写道：

> 全球范围内的女权主义运动正在引起父权制的终结、

隔离政治的消失和一个建立在动态的、整体性范式之上的新时代的到来。在向这些目标奋斗的进程中，我们找到了许许多多的男性同盟者。激进的女权主义者认为，那个新的时代以及通向它的漫长道路乃是一个综合的变化过程。[29]

就在这本讨论“女权主义运动中精神力量的兴起”的不朽文集出版后不过几年，这种轻松的自信就在很大程度上受到了“纯粹保守主义者”所追求的文化和政治的侵蚀。不过，我们并不能因此就把它看成一种幼稚的精神，就像在80年代初以及在《平等权利修正案》被否决之后人们曾一度断言的那样；事实上，只是在那些缺乏耐心、胆小怕事和愤世嫉俗的人眼中，希望才完全地丧失了。在一个开放性的宇宙中，任何一种结果都不存在必然的保证；这一综合性的转变，也并不必然会获得成功；但它毕竟已经发生了。有人也许会得出结论说，这场运动的成功与否，很大程度上将取决于是否能够在女权主义者和其他后现代世界的拥护者之间达成真正的互惠。的确，妇女们正在密切地关注着关于相互联系的意象；可是，内部联系的其他提倡者，就他们本人而言，是否对建立同女权主义之间的联系也保持着强烈的热忱呢？

认识到宇宙是一个错综复杂地交织在一起的关系之网之后，我们就应该看到妇女运动中的精神乃是一股促成世界转变的巨大力量。许多妇女由于生活在基督教传统的形而上学的框架之内，根本看不到这股力量的存在，因为传统的基督教形而上学的一个巨大的作用就是神化(sanctify)社会现状，并把父亲当作上帝来颂扬。[30]这样一来，前现代的，准确地说是古代的女神

形象就自然而然地表现为旧的父子二位一体的上帝的精神替代物。尽管一些生活在犹太教和基督教传统中的妇女坚持认为上帝是个兼性(gender－inclusive)或无性代词，但她们同样积极地投身于这一精神事业当中，不管她们是否能够接受这种完全与妇女认同的(woman－identified)“女神”隐喻。当然，这并不会助长另一个二元论的、排他主义的女神(而非男性上帝)的出现。但是很显然，如果我们不赋予神一个明确的女性形象，那么，我们的神学习惯必然会继续保留父亲超越母亲的神圣地位。同样，我们把神想像为女性形象，其旨义并不是要去树立一个传统上帝的女性化对等物：一个长着乳房而没有胡须的耶和华，它独立于万物之上，岿然不动，但是主宰着一切。相反，在女权主义者看来，神的女性特征或者说女神自身只不过是一种隐喻而已。[31]

那么这是一个关于什么的隐喻呢？用定义的办法我们很难对一个隐喻作出全面的解释；但是，这里我还是想从这个形象本身所引发出的丰富多彩的意义中抽取出四个基本的方面来：(1)女神——具有女人面孔的神——乃是对一个与妇女认同的自我——准确地讲，是一个能够在关系中保持而不丧失其力量的自我——的隐喻。她——正如我们从上面对乔尔德鲁观点的讨论中所窥见的那样——是与其他事物相联系的、非原子性的、但又能自我决断的具有个性的主体。(2)她代表着在妇女遭受压迫过程中在文化上被压制的一切力量、价值和智慧。有时这种力量、价值和智慧的复合体也被称作女性(阴性)(Feminine)，以区别于具体的妇女。但是，任何一种隐喻都不可能脱离其具体的表现物而单独存在，不可能不陷入某种固定的套式，因而，女神实质上是所有那些在贬低妇女的过程中被贬低了的东西——差

异、情感、肉体、自然、宇宙的神圣化。我认为，新物理学所发现的能量以及普遍的内在联系就很接近于她的内涵。(3)她重申，生命绝不能被还原为一组自然法则或偶然机会。也就是说，我认为，对于女权主义或后现代世界来说，无神论——无论对于许多人来说，由于犹太—基督教对大男子主义的神化，它还具有多大的诱惑力——乃是一种陈腐的选择。(4)女神正是依靠穿过前现代遗产，指向未来，指向一个可能的后现代时代。这里所说的前现代性主要是指前父权制：一种可能曾广泛存在过的社会精神结构，一种以女神为崇拜对象的新石器时代文化。[32]但这些历史事实或恋旧的神话作为已经过去了的东西本身并不很重要，重要的是在创造性的重建联系中保留和再现它们，而这正是宗教的本质所在，即“与过去联为一体”。这些过去的东西乃是女性能量的源泉，作为一种资源，它并不存在于真实意义上的过去当中，而是存在于现在的隐喻性的收集过程之中。毋需借助排他主义的能量，或设定“我们”对“他们”的优越性，对神的女性隐喻就能发挥作用。作为犹太人或基督教徒，无论我们是否把神的女性隐喻看成是与被解除了父权的男性神的隐喻等同的东西，无论我们是否在某时期曾要求把主要的注意力放在女性形象的神上，无论我们是否宁愿接受无性别的抽象体(如“光”、“爱”)而不愿接受拟人化的形象，也不论我们所有有关神灵的讨论是否全为了我们的死者，我们都需要有全球范围内密切联系的宗教行动。在一种由女权主义培养起来的、由一种多元的整体主义构造的、由宇宙大家庭中的温情联系赋予其生命的意识中，现在的充分实现就能够产生出自己的未来。于是，精神便不再同身体相对立，因为宇宙每时每刻都在我们的肉体当中得到展现。同样，不再有什么中心的“单一”来抑止众多的“差异”。

在“相互联系的大剧场中”，精神——无论是对于男性还是对于女性而言——都仅仅意味着通过相互联系而中心化，通过中心化而相互联系。

四、天启式的尾曲

正像“后父权制”、“后现代”一样，人们也不必对“前父权制”和“前现代”作时间上的理解，或把它们仅仅看成是对父权制和现代的否定。事实上，“前”总是经过一条通向未来的辩证之路与“后”结合到一块的。如果是这样的话，那么，也就是说，我们是通过“活下来”而进入未来的。“活下来”并不仅仅意味着去忍耐，而是“更上一层楼”，去生活得更好，更充实。活下来的将不再仅仅是那些“最适者”，也就是说，生存不再是靠那种如野兽般争拼夺抢的男子汉气概。如果说现代技术侵略的目的完全是为了求得生存，那么，我们将会发现，后现代的相互依赖（在这种相互依赖中，每个存在者都将有充足的资源）和富裕将来自密切的交流。在心理、社会及宇宙领域，女性符号代表着一扇通向光明的大门。这扇门已遥遥在望，并由日益紧迫的全球妇女状况和由妇女与妇女、妇女与男人结合成的关系统一体打开。这种关系统一体中的无限的政治、社会和精神能量决不能被新的迫害女巫运动（例如对堕胎诊所和同性恋的反对）所驱散。

即使现代性真的已经把我们推向了像核家庭心理和核战争机制这样的绝境，我们至少也应该认识到，我们已到了一个关键

时刻;一场难以估量的大破坏或如那个广为流传的神话所预言的劫难即将出现的时刻。但不管怎么说,大劫难并不意味着终结或彻底地毁灭,而是意味着“揭示”(revelation)——从字面上讲,也就是“揭去面纱”。

人们说她很神秘,
这只不过是一孔之见。
从另一方面看,
她依旧是她,
保持着她本来的模样。
正是我们自己,
头上戴着的面纱,
神乎其神,
不露真容。[33]

注　释

〔1〕问他往何处去? 言者回答说:“‘我不知道……我只是由此出发,由此出发,只有如此,我才能抵达我的目的地。’‘这么说你是知道你的目的地在何方?’……‘是的’,我回答说,‘我难道没告诉你吗? 由此出发,那就是我的目的地’。”F. 卡夫卡:《我的目的地》,见《寓言和悖论》(柏林:1975),第189页。

〔2〕卡洛琳·墨钦特:《自然之死:妇女,生态和科学革命》(旧金山:1980),第127页。

〔3〕同上,第28页。

〔4〕大卫·雷·格里芬未出版的论文:《神学和现代科学的兴起》。

〔5〕墨钦特在《自然之死》一书的第128—129页引用了这段话。

〔6〕据记载,1527年,帕拉切尔苏士"把他的所有医学著作(包括希波克拉底和伽林的著作)都付之一炬,他说,除了从巫婆那里学到的东西之外,他一无所知。"马蒂尔达·尤素因·盖吉:《妇女、教会及国家》(1893,沃特顿:1980),第140页。

〔7〕M.墨里:《女巫的上帝》(伦敦:1952);《西欧的巫术崇拜》(伦敦:1921)。目前追随瑜珈术或巫术的女权主义者们也许会支持墨里的假设,然而其他的女权主义者们(如罗斯玛丽·鲁泽等人)却认为这纯粹是故弄玄虚。他们认为,说女巫们所从事的活动是民间宗教的残留形式,部分地是因为她们已内化了那些迫害她们的魔鬼者们施加在她们身上的影响。见罗斯玛丽·鲁泽:《新的妇女、新的地球:性别歧视的意识形态和人的解放》(纽约:1975),第96—97页。

〔8〕克拉墨和斯普林格:《Malleus Malefi-carum》,蒙塔古·撒墨斯译本(伦敦:1982)。

〔9〕墨钦特:《自然之死》,第168页。

〔10〕弗兰西斯·培根:《De Dignitate et Augmentis Scientiarum》(1623),《著作》第4卷(伦敦:1870),第296页。墨钦特在《自然之死》的第168页引用了这段话。

〔11〕培根:《新工具》,同上,第247页;墨钦特在《自然之死》第171页引用了这段文字。

〔12〕I.牛顿,《光学》,第4版(1730),《质疑》23(31)(纽约:1952),第400页。墨钦特在《自然之死》第278页引用了这段文字。

〔13〕墨钦特:《自然之死》,第288页。

〔14〕南希·乔尔德鲁:《母育能力的再生产:心理分析和性别社会学》(加利福尼亚大学出版社,1978),第180页。

〔15〕同上。

〔16〕K.霍尼:《妇女的恐惧》,《国际心理分析杂志》(1932)第13期第136

页。

〔17〕同上，第135页。

〔18〕乔尔德鲁：《母育能力的再生产》，第211页。

〔19〕同上，第219页。

〔20〕同上，第169页。

〔21〕在这一方面，维勒瑞·塞维因的《人的状况：一个女性观点》(1960)可算是经典性的论文了。该论文重刊后收录在《妇女精神的兴起：女权主义宗教读本》(旧金山：1979)第25—27页。

〔22〕乔尔德鲁：《母育能力的再生产》，第211页。

〔23〕同上，169页。

〔24〕凯瑟林·凯勒：《破碎的网：分离、性别歧视和自我》(波士顿：1986)。

〔25〕阿尔弗雷德·N. 怀特海：《自然与生命》(1934，纽约：1968)，第15页。

〔26〕怀特海：《新奇的观念》(纽约，1962)，第274页。

〔27〕罗宾·摩根：《解剖自由：女权主义、物理学和全球政治》(纽约：1982)，第15页。

〔28〕同上，第283页。

〔29〕查伦·斯普雷特纳克：《妇女精神的政治学：关于女权运动中精神力量之兴起的论文集》(纽约：1982)，第18页。

〔30〕在对父权制所作的定义中，有关上帝的父亲身份的经典表述可参见M. 达利的《摆脱上帝和父亲》(波士顿：1973)。在该书第19页达利写道："如果上帝是男性的话，那么，男性就是上帝。"

〔31〕见耐尔·墨顿：《四海为家》(波士顿：1985)，第47—49页。

〔32〕参见马里亚·吉姆伯特斯：《女神与旧欧洲的上帝：神话和崇拜形象》(加利福尼亚大学出版社，1982)。

〔33〕朱笛·格雷安：《他们说她戴着面纱》，《魔杖女王》(纽约：1982)，第12页。

5 追求后现代

〔美〕里查·A. 福尔柯

一旦过去被认为理所当然的事情受到了挑战,我们就当聚集我们的资源,准备进行新的希望之旅。

——雷蒙德·威廉姆斯:《公元2000年》[1]

一、现代概念和后现代概念

本书以及本套丛书一开始就遇到了术语上的困难。迄今为止,对后现代主义所作的广泛

讨论仅限于文学和文化圈当中。在这种背景下，现代一词是和试图建立一套精确标准的努力相联系着的，依照这些标准，人们可以去评价文明的进步程度及其缺陷，尤其是评价它是否重视物质和技术方面的成就。后现代鉴赏力则无论在审美情趣上，还是在价值评判上，均表现出一种强烈的反动。在这些领域中，后现代主义否认语言、心灵或精神具有通过客观标准来构建任何东西的能力。它完全是解构主义的，如果可能的话，它会摧毁一切认为无论什么东西都可以当作具有真实意义的东西挑选出来的错误观点。这种后现代模式的显著特征就是批判性的思维转向，即转变为一种既是怀疑的、又具有讽刺特点的思维。就其最好的方面而言，这种后现代鉴赏力有助于我们从殖民性知识形式下解放出来，这种殖民性知识形式同各种明显的和隐蔽的统治结构如国家主权主义(statism)、核主义、父权制等等存在着密切的联系。

但这种后现代观念同本套丛书中表现的精神有很大的差别。本套丛书中的这种后现代精神是重构主义的(reconstructionist)、乐观的、合乎规范的。它不是要抛弃现代主义的积极的一面，而是试图取代其消极的一面。后现代可能意味着人类将有能力摆脱当今世界的暴力、贫穷、生态恶化、压迫和非正义现象。现代世界的错误在极大程度上同错误地强制性地划分边界有关，其中最为明显的当数主权国家之间疆界的划分。这些被错误地划定出来的边界变成了冲突的滋生地，它导致了暴力和大量的苦难事件，尤其是当那些庞大的、野心勃勃的国家拒绝尊重别国的主权时，这种事件就更容易发生。此外还有其他一些错误的边界划分，如对种族、阶级、宗教、意识形态、性别、语言、年龄和文明的区划。这些错误的划分相互交错、

彼此影响，使得各种同国家本身有关的冲突变得更加激烈。

这种把同一个整体弄得四分五裂的作法已经得到了人们情感上的认同，与此紧密联系的是由专业化带来的一系列条块分割，它成了获得现代主义的高效率的前提，成了挖掘潜在劳动力和科研潜力的重要手段。作为一种组织原则，专业化赋予工具理性在人类事务中至高无上的地位，导致了我们所熟悉的灵魂与身体、精神与肉体、理智与情感、客观与主观、思想与情感等这种等级制二元论。现代主义者似乎认为这种等级制已经表达并穷尽了经验的真实结构，它既为我们提供了价值取向，又为我们提供了行动的指南。与此相反，后现代主义试图用更具整体性、更少等级特性的概念来“重新发明”现实。

假如能通过精心地组织概念范畴的办法使分裂得以继续维持的话，现代性的实际问题——并不一定是抽象的理论问题——也许并不会如此严峻，可惜这种办法实际上是行不通的。正是由于现代环境日益加强了的相互依赖性同这种强烈的关于特殊同一性(specific identity)的意识的结合，才使得世界变得如此危险和可怕。不用说，这种状况被技术和在文化中占统治地位的机械主义、还原主义的科学思维方式进一步推向极端。显而易见，核武器作为一部分用来反对另一部分的工具，注定了整个整体一同毁灭的命运，它使现代主义者完全丧失了理智；由于现代主义者一味坚持认为我们的特殊性使得我们有理由去按照我们所知道的方式来结束这个世界。手段和目的之间的关系遭到了彻底瓦解，以致任何真正意义上的集体快乐都排除掉了。事实上，目前在青年人中到处可见的吸毒成瘾、普遍的逃避现实以及沉迷于令人思想麻木的流行音乐等现象，已经向我们提出了警告，它表明这些青年人(我们必然要将未来委托给他们)，对

一个风雨飘摇、没有前途的世界已经无动于衷、漠然处之了。

不过,后现代性所面临的问题并不仅仅是去克服片断化(fragmentation)和分裂。换言之,光有整体性还是不够的。我们还面临如何去拯救精神的问题。早在19世纪末,尼采就宣布了令人震惊的消息:上帝死了,这条消息所预言的后果至今仍在应验。假如上帝真的死了,那么,这些为部分所拥有的特性就变成了新的绝对的东西,因而采用集权化(totalizing)方法来进行政治统治和社会管理就势在必然,而且这种状况的确已经变成了现实。世俗宗教要么变成了在科学和国家看来是多余的橡皮图章,要么变成了隐藏在现代主义大厦之下的带有偶像崇拜倾向的可怕的历史力量。让-保罗·萨特把现代存在同面对现实时的恶心感相联系,以此来说明其荒谬性。现代性从其深层的、最终的意义上讲是无根的,因为它给我们的存在赋予了超出我们的必死性之外的意义。如果我们的生死重于一切,那么别的东西的生死也就无足轻重了。恐怖主义也就成了一种自然而然的气质,正像它在这个世界上实际表现的那样。无论这种恐怖主义表现为绑架劫持,还是表现为用高科技手段对民用目标进行攻击,抑或是动用具有大规模毁灭性武器,其实质都是一样的。恃仗暴力的革命者和官员们往往成了他们自己曾经哀叹的对象。

从这种更广泛的意义上看,后现代意味着去重新发现能够给人类存在赋予意义的合理的精神基础。它并不简单地意味着回复到过去,甚至返回到现代性的早期或前现代现实中去,依靠接受伟大的一神教的统治,依靠信奉高居于天国而执掌着尘世事务的集权的、等级制的、父权制的神,来维持世界的一致性和宗教对世界的约束力。后现代精神的曙光将从一条完全不同的

地平线升起：精神能量弥漫于作为一个整体的神圣宇宙之中，与此相联系，政治生活将女性主义化，它将从相互关系之中而非从统治和破坏的能力之中，从尘世的能量中而非从天国的能量中汲取力量。总之，要想设计一个具有理想的世界秩序的未来，就必须使新的统一体不再具有集权性和等级性。

二、两个文本

为了说明这种取向，我想对两段以预言式的后现代语言写成的文字作一些评析。其中第一段出自马丁·布伯（Martin Buber）写的《乌托邦之路》：

> 尽管关于"事情应当如何"的观点表面上看起来纯粹是个人意志的事，因而不依赖于别的东西，但实际上却同人们对人类现状的根本的关键性关系密切相联。在一种社会制度下所遭受的苦难为灵魂提供了洞察事物的眼光，而灵魂从这种眼光出发看到的东西会进一步强化和深化它对反常事物的反常之处的洞察。[2]

布伯关于现实生活中的苦难是思想的源泉的观点，保证了我们的政治努力从根本上说是为了那些在目前情况下受害最严重的人。除非我们真正明白了"反常事物的反常之处"，否则，一切良好的愿望都无济于事。与此同时，至关重要的是不要在我

们反对反常事物的斗争中再制造出反常事物来；在追问暴力在政治生活中的作用的过程中，我们正在反对这个世纪中同革命暴力密切联系的反叛经验。也就是说，斗争的立场似乎是以反常性为基础的；但是要想批判地评估暴力的作用，而不是无条件地将其抛弃，就必须将工作的重心放在说服人们去阐明那些特殊的、有限的正当理由。

第二段文字摘自刘易斯·穆姆福特(Mumford)的《人的变迁》：

> 一种在我们这个时代达到其顶峰的新兴世界文化，其本身内部产生了一种世界性的危机。所有的资料都似乎表明，这是自上个冰川时期以来发生的第一次全球性危机。所不同的是过去的危机来源于自然，而如今却是来源于人类(men)忙碌的双手和大脑。[3]

穆姆福特所说的危机是由技术和技术的现代主义运用(即不惜以压制别的部分为代价来抬高某些部分的至尊地位)带来的。这种模式直接导致了奴役，并直接地反映在西方世界与非西方世界的关系中，反映在白人和有色人种、工业化社会和土著人民、男人与女人的关系中。这些结构带来的结果是苦难和迫害。穆姆福特把我们的注意力引向一个新的向度——全球范围——尽管他采用的依然是父权制的傲慢的现代语言，以偏概全，用"man"(男人)这个词来概括作为整体的人类或作为一个类的人。核武器的出现标志着现代主义已发展到了极点，它表明，超级技术作为统治之基础，它如今的情形恰好类似于从前冰川的形成曾一度给这个星球带来的毁灭性威胁。核冬天是"冰川冬

天"的历史延续。二者之间的明显差别是：如今的威胁是我们自己造成的，因而我们或许能够排除它，而冰川的形成乃是自然的力量在起作用，无论是从前还是现在，我们都没法去控制它。

三、反对虚假的后现代主义

作为一种治疗反应，首要的要求是对未来充满信心。这种信心包括两个方面的内容，一是对某种理想事物的憧憬；二是要甘于为实现这一憧憬冒大量风险。没有牺牲、奉献、危险，就不可能有牢固树立的信念、制度和实践体系。从这一点看，现代性在如下几个方面所具有的韧性和所取得的持续的成功很值得赞赏，这几个方面是：作为政治忠诚之核心的国家；作为鼓动性意识形态的国家主义；作为资源调配的基础手段的市场；作为维持国际和平之支点的潜在的战争威胁，以及作为一种能够为防止东西方之间爆发世界大战提供唯一威慑力量的核武器。但是，如果我们要想实现后现代主义，就不能不去改变这些现代主义主要支柱的根本性质，尽管这些支柱现在依然非常坚固，以至于很难通过直接的行动撼动它。这种深层状况导致了文化上普遍的悲观情调，尽管人们经常不承认这一点。联合国的无能以及裁军和外国援助方面的失败，进一步助长了这种失望情绪。此外，自1945年起就确定了基调的国际关系中的紧张局势，超级大国为了争霸全球而竞相炫耀武力，许多第三世界国家中的战争和贫困，尤其是在人口不断增长的背景下发生的战争和贫困，

都对这种悲观情绪起了推波助澜的作用。

在接受这种困境的同时，我们所应做的就是集中我们的精神能量去为理解和行动寻找充满希望的基础。我们必须提防陷入以下几种虚假希望的陷阱中：蒙混过关的乌托邦主义；技术装置的乌托邦主义（例如战略防御计划）；自信为正确道路的原教旨主义；相信一场不可避免的善恶大决战的原教旨主义。

指出存在的危险并对现状进行批判是比较容易的，但要想确定如何作出反应却很困难。人们常说，至少是潜意识地认为，生活在美国这样的富裕社会中，无需作其他更多事情，只需作个人意志上的不断努力，即可实现社会的变革。我们必须对这种说法保持警惕乃至怀疑。设想无需经过任何斗争即可实现划时代的文明转变，只能导致误解甚至是欺骗。

我所担心的是：在某些圈子中，尤其是在加利福尼亚，存在着这样一种明显的文化倾向，即认为我们可以通过采取一种适当的心理态势，就完全可以实现向后现代的转变，根本用不着去与具体的抵抗之源（包括人类邪恶和贪婪）作斗争。我对"未来大同新纪元"、"饥饿工程"、"超越战争"以及其他许多愿望美好的航行指南的理由表示怀疑，这些指南均以教给人们如何进行内部努力的诱人的窍门为基础，企图以此实现一帆风顺的过渡。最能体现我所说的后现代误导的要算方舟基金会的最近出版物了，尤其是唐·卡尔森（Don Carlson）和克里格·考姆斯托克（Craig Comstock）编写的持温和主张的两本书。[4]很难想像一种有用的知识却丝毫不以一些具体的事物、尤其是不以我们解决问题的脏累的双手为其基础，特别是在解决以下一些问题方面：对我们这个大陆上土著民族的持续不断的迫害；为中美洲地区的恐怖主义提供财政援助和帮助，助长其蔓延的道德丑闻；至

今拒不承认在广岛、长崎投放原子弹的罪行，以及在我们的全面富裕同那些流落在我们城市各个角落的不断增加的无家可归者和饥寒交迫的乞丐之间的令人震惊的反差。

我的理论根据来源于穆姆福特和布伯两人观点的综合，它同甘地、托尔斯泰、耶稣、马丁·路德·金、D. 图图、亨利·大卫·梭罗以及其他许多人的观点是一致的，这些人都坚持认为，只有积极参与反对非正义和苦难之斗争的道德关注才是严肃认真的道德关注。这种主张可能反对把暴力作为一种斗争手段，或者仅仅是在极端情况下保留其有限的作用。但它并不认为对权力结构的批判和阐释以及对掌权者舞弊行为的揭露和谴责是不必要的。与此相反，具有温和风格的和平的拥护者们过分地依赖从已被确立的领导人、尤其是从前国家领导人或军事首脑那里寻找证明和鼓励，以此证明消除世界上的核武器乃至战争的信念是人人共有且始终如一的。他们潜在的意图是想说明掌权者是有诚意的，他们与和平追求者们拥有相同的目标，新的世界秩序只需通过改变内部意识和认可彼此之间的诚意就能实现。冲突并非固有，它是被人们杜撰出来的，而且采取反对或斗争的姿态被看成是多余的，它会破坏合作的机会和治疗性的努力。温和主张的倡导者们热切地希望能得到支持，他们经常把领导者们的华丽言辞同其整个生涯、同其信念和决心分割开来孤立地看待，孰不知这些冠冕堂皇的词藻都是当领导者们退出职位以后，以局外人的身份事后作出的“英明”论断。在温和主张者们诸多的引证当中，最为臭名昭著的也许要数他们对艾森豪威尔退职演讲的不厌其烦的引用。艾森豪威尔在他的退职演讲中曾警告说，军事和工业有可能会走向一体化。这么多年过去了，却很少有人问一下，为什么艾森豪威尔直到他退出公共生活以后才提

出这样的警告，而在他作为赢得大多数人爱戴的总统领导着我们这个国家时，却不遗余力地想使核武器成为军队中的常规武器。同样，很少有人注意到，那些掌握了军事化权力结构的人如果不全盘地接受国家安全至上的合法性，就根本无法实施有效的统治。此外，也很少有人注意到，对于那些主要代表着现代主义和高度军事结构的利益行事的人来说，同流合污和追求名利乃是使人思想麻木的潜在力量。由此也就不难理解，只有当他们退休了、从这些结构中抽身出来后，良知之光才会闪现，但是如果把他们表达出来的这种关注说成是他们希望结构本身发生改变，就会有失其当。

我认为，除非我们对现代主义的非法性所包含的具体问题有了明确的认识，否则，无论我们作多少口头上的抵抗，实际上都将会隐秘地、不知不觉地接受现代性的破坏性特征。这就对我们提出了一个迫切的任务，即必须对已确立的结构和掌权者们的政策和建议持全盘的抵抗态度，至少应持一种怀疑的态度。基于这些原因，温和派的主张应当被抛弃，因为它是误导性的、会使我们的注意力发生转移，尽管它强调转变价值观念和生活方式，但它实质上反对流血性的革命策略。从实质上说，我之所以要批判温和派的主张或虚假的后现代主义，是因为我认为它正像鸦片一样毒害着人们的思想，它允诺人们用不着去经历过渡性的痛苦，一切最终都会解决。从某种意义上看，这种批判同马克思对宗教的批判是很相似的，马克思认为宗教是"人民的鸦片"，因为基督教告诉人们，如果今世某人感到生活卑贱或不公正，他应该加以忍耐，以期在来世得到回报。

虚假的后现代主义在以下五个方面存在着明显的问题。

(1)对整体主义的、和谐的未来持抽象的肯定态度，把它视

作必然的即将发生的事情，这样就能逃避伦理责任，使人们不去投入具体的消除苦难的斗争当中，不去为维持目前和未来的几代人的生活着想。

(2)某些朝向清一色商业的整体主义的综合动态，会使想像和人类精神陷入陷阱。无论我们怎样去构想未来，或把未来想像成 aculturating 音乐在国际连锁饭店中到处演奏，或把它设想为梅里尔·林奇(Merrill Lynch)股票持有者们打着“你的世界应当不知道什么是边界”的标语在世界各地漫游以寻找投资交易机会，这样的未来将会建立全球规模的组织，但这种组织却是建立在殖民主义逻辑上的。举例为证，斯库德全球基金会在其报纸广告的显要位置大写着“从全球角度去思考”的命令，但广告的具体图案却是一幅全球地图、周围环绕着两条写满了股票牌价的彩带。

(3)把科学和自然现实重新解释为对人类努力的精神基础的确证，这种倾向作为医治现代主义文化创伤的基础是有益的，但它不是必然标志着文明世界观也发生了全盘的改变，至少这与解决世界秩序面临的主要挑战(如战争、饥荒、疾病、压迫、环境恶化、异化和贫困等)所需要的时间框架是不一致的。

(4)在强调包含着冲突的整体可能性时，需要令人信服地把这种整体可能性同保存和发扬多样性协调起来。如果能很好地意识到我们作为一个类所具有的(与自然环境的)一体性和独特性，把多样性看作是一种资源，用这种意识去培养它，那么，处于关心焦点的全球生态就能得到更好的维护；有必要用辩证的眼光来看待整体性和多样性之间的相互关系，把它们看成是积极的因素。

(5)孤立地构想后现代主义，在很大程度上是西方优越论思

想的表现，它没有对非西方人民或被西方"遗弃者"的紧迫状况予以足够的关注。因此，它的主张具有地方色彩，并且很有可能会被当成一种无聊的游戏而遭到拒斥。

注意上面这些告诫，会使得探索通向后现代世界的政治途径成为可能。完成这一事业需要从事莱蒙德·威廉姆斯所说的艰苦工作，即"培养对我们自己的能量和能力的信心"。[5]

四、又一次轴心剧变

卡尔·雅斯贝尔斯、刘易斯·穆姆福特、保罗·蒂利希和E.布尔丁已经把我们的注意力引向了出现于公元前几个世纪的最初的轴心时代(axial age)，在那个时代，几种伟大的宗教在不同的文化和地理条件下确立了。轴心思想(axial idea)的精髓是文明形式和人类意识在内容上的深刻变化，以及规范观点和指导性价值的重新定向。

随着现代化能量的枯竭，以及反对现代性的具体统治形式和破坏性潜能的形式的出现，我们完全可以设想将会出现又一个轴心时代。不过，这种断言还只是试探性的，因为各种社会力量才刚刚出现，而且彼此存在着明显的矛盾，因而目前还很难作出明确的断言。也许需要等待几十年这个时代才会出现，也许会更长一些。但是，预先设想一下同轴心概念本身密切相关的一些最基本的东西还是很有意义的。这也是使后现代可能性变为现实的前提。

换句话说，如果说我们目前经历的阶段正是又一个轴心剧变的初期阶段，那么，这个阶段正是使后现代世界得以建立的条件。就目前而言，轴心剧变主要表现为仅仅处于现代主义边缘的一些反抗活动：自发地反对暴力、官僚体制、中心化技术、等级制、父权制，反对漠视生态。但是，它也开始培养了一些新的行为模式：非暴力实践、共同参与的组织、软能量(soft－energy)途径和温和技术、民主化政治、女权主义化领导方式和策略、精神化的自然、绿色意识等。正是具体地体现在各种新生社会行为方式中的这些轴心因素的混合，为我们提供了灵感。这些新生的社会行为方式有：绿党，女性反核运动，波兰团结工会等等。这些都是创造性能量的表现，在当前的历史背景下，由于在不同的时间和地点人们有着不同的紧迫感，其中任何一种都可能导致几种不同努力方向之间的对抗。任何一种热情都可能衰竭，或者屈服于处于主导地位的现代主义传统智慧："在真实的世界上"如何"取胜"的智慧。但是，任何一种都值得去研究并给予帮助，因为他们都蕴含着实现新的轴心突破，即过渡到后现代的可能性。

更清楚地说，这些轴心探索同现代主义的改革冲动截然不同，无论后者是发轫于国家层次上还是起始于普通大众中间。现代主义改革的例子有：冻结运动，超级大国之间的高层会谈，军备控制谈判，反对种族隔离斗争，海洋公约法，消除对人权的严重侵犯等等。其中每一种都包含着对于稳定我们这个世界的局势十分有用甚至是至关重要的因素，但是，每一种都要么依赖于暴力，要么依赖于国家权力，要么依赖于这两者，把暴力或国家权力当作行动的中心；也就是说，把暴力或由国家主动采取的行动当成必需采用的手段，从而把对国家权力的重新构建当作

主要的目标。换言之，这种类型的行动也许会释放现代主义规范的潜在能力、甚至强化我们以一种相对温和而非鲁莽的方式向后现代世界过渡的能力。但现代主义政治作为一种维持现状的作法，无论它如何行之有效，它都无助于我们去取代分裂、技术主义、暴力和国家主义这些给我们带来各种各样的灾难性威胁的东西。问题的关键在于到底是去勉强维持现代主义，还是从后现代的可能性出发去改变它。

五、走向后现代伦理学

规范性观点和个人的特性共同构成了在世界上的行为基础。后现代的同一性(identity)是由与他人的深切统一感(E.艾里克森把它称为类的同一性)以及与自然的深切统一感(一种共同演化的关系)组合而成的。它同时也是由自由感和对自己行为的责任感组成的，它拒绝无条件地接受任何外在的权威作为真理之源泉。这些公认的价值取向为后现代伦理学奠定了基础。后现代伦理学已在许多不同的挑战和反应中形成，它有着古老的根源，可以追溯到苏格拉底、耶稣、佛陀，甚至追溯到圣弗兰西斯。它有着更多地展现于行动中的品格，而不只是表现为一种抽象的行为戒律。下面是它的一些具体特点：

(1)反对不可容忍的事情。人们有对个人或社会目标保持不同意见的自由。我们没有任何理由去接受无谓的痛苦，而有充分的理由去反对一切蓄意制造痛苦和苦难的行为。现实中存

在的苦难和不幸(心理上的羞辱以及肉体上的折磨)表明我们的目的和行为是有价值的。

(2)拒绝说谎或对他人不信任。如果任何一个机构企图通过坚持使用谎言来寻求人们的服从,那么人们就应该站起来抵制它,即使招致监禁和痛苦也不顾。假如一种规范系统向人们灌输不信任,那么就有必要去把个人关系建立在坦诚相待的基础之上。亚当·迈克尼克(Adam Michnik)曾把这种牺牲性的非暴力反抗立场描述为在波兰集权主义政治统治下的伦理生活的基础,而把国家同到处播散谎言和不信任的伦理学联系一起。只要我们自己保持真诚并对他人坦诚相待,那么,我们就可以获得一片自由的天空,任何机构也休想剥夺我们的这种能力,无论它的统治多么集权化。

(3)把个人关系看作一个良好社会的雏形。日常生活实践再生并预示更加复杂的非个人的关系模式。我们对秩序和权威的认识通过我们的生活方式体现出来,它在一切社会组织(小到家庭和家族)层次上组织我们的活动。在对小家庭的理想管理方式和对人类大家庭的理想管理方式之间,存在着密切的联系。一种父权制性质的社会运动不可能对建设美好的后现代作出贡献。

(4)未来即是现在。在我们的自主存在范围之内,我们可以假想未来就在眼前,并据此来行动。这样做,将会有助于实现希望中的变革。

(5)良心的首要性。对他人的信任取决于对自己正误感的信任并依照这种正误感行事。这种态度鼓励非暴力的、却富于斗争性的(militant)抵抗,并有望于使人们、尤其是使那些握有权柄者对自己的行为负责。此外,还需要在伦理学所及的范围

内对周围的事物采取批判的态度。对政府的批判是我们这个时代爱国主义的一种可贵的表达方式，尤其是当一个处于支配地位的国家把它的安全同装备先进的武器、同控制境外国家的发展能力联系起来的时候，这种批判就更为可贵。因为炫耀武力对他人施加影响的作法会强化任意干涉他人和挑起暴力冲突的冲动。

(6)未来之旅。尽管我们可以模拟未来，但决不能自欺欺人地认为未来已经成为现实。这样的矫饰忽略了现存的苦难和统治结构，并助长了逃避现实的幻想。针对现代主义的各种失败进行的团结一致的斗争，将会建立起一个非暴力的、包容性的政治共同体，它允许各种不同的、千姿百态的个性的繁荣，个人与个人、群体与群体之间将会彼此交叉重叠。这并不是一项具体的事业，如促进核裁军或使一个既定社会实现民主化，而是一种视角，这种视角将给行动以激励，使变革的力量不断地积聚壮大，直至最后取代旧的秩序。它不是一个事件，而是一个过程，是战胜现代主义思维定势、实现信仰和价值基础巨大转变的过程，这种转变已被人们乐观地、或许有点过早地称为“无声的革命”。正如许多意义重大的东西似乎是在意识的无意识层面上发生一样，目前要阐明新规范形式的重要性或者是完全不可能的，或者是受制于派性观点——夸大或过度缩小。旧的秩序依然从现代主义的思维定势出发控制和操纵着绝大多数的信息流通渠道，并且很有可能会给人们带来这样一种印象，似乎期望中的未来比实际情况更加遥不可及。社会革命往往是突然而至的这个经验告诉我们，怨恨往往是在不知不觉之中积聚起来的，它会给人们一种稳定的假想，直到革命突然爆发之后，人们才会如梦方醒。这就好像生命系统的生态弹力一样，它将系统的恶化

“隐藏”起来，直至走向崩溃的边缘。

(7)响应女性意识的召唤。妇女作为女性的主要代表者，承担着一种创造性的角色，在统一性和多样性的复杂的相互作用方面尤其如此。很早以前，叔本华就已直觉到了妇女的这种强大能力(尽管他的本意是反动的)：“由于从根本上讲妇女仅仅是为了种族的繁衍而存在，并在这种传宗接代的过程中发现她们的能力，她们更多地是同种而不是个人联系在一起，在她们的心目中，承担类的事务比从事个人事务更重要。”[6]这种世俗整体意识为重新振兴我们的政治生活提供了一条途径。

(8)培养公民流浪者理想。所谓流浪者(pilgrim)是指那些在时空中漫游，企图寻找一个美好的、神圣的家园的人。[7]他们决不认为眼前的一切就是最好的。公民流浪者们忠诚于这种探索精神，他们决不因受任何义务感的束缚，为他或她暂时给予世俗忠诚的恐怖主义国家去承担破坏性的使命。

(9)没有救世主。相信只能出现了具有超凡魅力的人，才能打破压迫结构，这种想法只能导致清静无为和逆来顺受。是运动创造了它的英雄，而不是英雄制造了运动。如果我们期盼救世主的到来，我们就只会坐以待毙；但是，如果我们作为负有责任的道德主体，作为有追求和抱负的公民流浪者，奋起迎接目前和未来的挑战，我们就会以行动去改变世界。千里之行，始于足下，在行动的过程中自然会涌现出领袖人物，希望的曙光也会自然而然地展现出来。

六、走向后现代政治

目前这个变革时期对政治行为提出了特殊的要求。我们必须探索：如何在减弱旧的、已被部分地取代的、但目前仍然处于支配地位的政治秩序的破坏性特征的同时，培养新的政治秩序。必须放弃两极分化的选择，即要么把旧的政治秩序当作颓废过时的东西加以抛弃，要么把新的政治秩序当成虚幻的不切实际的东西加以蔑视。暗藏在目前现实主义者和乌托邦主义者之间持续不休的争论背后的就是一种非此即彼的选择。与此相反，我们对两者都同样强调，只要我们弄清在哪些领域中应进行改革，在哪些领域中应进行彻底的重建。处于这样的阶段，政治活动应该考虑如何去整合各种因素和力量，并首先应在头脑中实现这种整合："现在和过去都包含于未来之中。"甚至我们对现代和后现代可能性的划分也只是一种出于方便起见的二元划分法。对现代主义的取代将导致对前现代的恢复和对后现代未来的探求。换言之，在我们构想后现代主义的美好前景时，吸取前现代的理解和智慧是有帮助的。在许多方面，前现代比现代更有助于我们去构想后现代，尤其是它暗含的生态学世界观，它的体现于一体化的社会实践和个人实践中的宗教生活意识，以及在它想像精神通常是无性别的，弥散于女性或男性能量中心（即所谓的男神、女神或神）周围方面。行动环境的纷纭复杂、千头万绪意味着过去和未来紧密地交织于现在，而不是排为一个序

列：从已逝的前现代主义，到目前的现代主义，再到以后的后现代主义。走向后现代世界的过程需要前现代主义、现代主义和后现代主义形式在我们的生活和关于无限未来的意识中彼此共存、相互渗透。

七、现代主义的一些成就

在我们对国家主义、战争以及核主义的批判性反应中，我们往往会因为厌恶目前的结构而采取回避态度。与此同样有害的另一种倾向是或含混或明确地认为现存的结构以及掌握着这些结构的上层人士乃是"我们唯一可能的选择"，这种倾向会搁置批判行为。对于规范性机遇，恰当的政治态度似乎应该是既批判，但又接纳。

在过去的几十年中，现代主义政治取得了一些重大成就，为了更明确地说明这一点，我们不妨将这些成就简单列举一下：

(1)通过政府颁布的在大多数情况下一个家庭只许生一个孩子的限制家庭规模政策，中国成功地实现了人口和资源之间的平衡。中国能够在一代人的时间里实现这种惊人的调整，可能既是因为文化环境的原因(种族相同、服从领导的传统、以团结一致解决实际困难为荣、以及可以被称为"儒家优势"的务实态度)，也是因为相对于市民社会中社会力量纷杂对峙，中国的政治是集权化的，它有极高的效率。控制人口方面取得这样的成功增强了中国领导人走非军事化道路的信心(如解决香港前

途问题的创造性设想;寻找一种不诉诸武力解决台湾地位问题的折中方案的意愿;部分裁军:大约裁减了 100 万人,把军工生产转向民用生产;自始至终平稳地进行的现代化进程)。

(2)印度和孟加拉国成功地实现了基本食品的自给自足。尽管直到最近的 70 年代关于饥荒的可怕预言仍在到处传播,但是凭借农业现代化,印度次大陆还是成功地避开了饥荒这个幽灵(这个成功是有争议的,部分是因为生态方面的副效应引起了技术性农业操作和滥用土地与农作物的整体问题,部分是因为人们尚不清楚这样的农业生产能力能否长期保持下去)。

(3)苏联尽管没有得到民主的好处,但它目前的领导人却在认真致力于在裁军谈判问题上取得突破性进展——至少是希望停止核武器竞赛,即使不能彻底取消,也希望能削减核武器在东西方政治对抗中所占的比重。在戈尔巴乔夫的领导下,克里姆林宫认真主动地采取了单方面措施(包括按照禁止核试验条约在较长时间内停止核试验,接纳美国有关绕开谈判障碍的立场),并提出了一些具有深远影响的值得信赖的建议。1986 年底,在雷克雅未克,两个超级大国的领导人经过几个小时的会谈,似乎就以后十年内全面消除核武器的时间框架达成了一致:在接下来的五年内裁减 50% 的核导弹和核弹头,在第二个五年内裁减剩下的 50%(包括调整和维持常规军事力量的均衡,以及缓和政治上的敌对状态)。虽然这个希望最后夭折了,但我们决不能对它的出现所包含的重要意义视而不见。至少在一个短暂的时间里,最强大国家的领导人明显地将其国家的安全同废除核武器联系到了一起。把国家安全同核主义分离开来,这种巨大的变化就连在西方占主流地位的和平运动的倡导者们也不敢设想(试回想一下美国的冻结核武器运动或欧洲对部署潘兴

Ⅱ式巡航导弹的抵制)。此外还应注意到，两个超级大国都赞成在道义上放弃核威慑，美国意欲依赖对战略防御计划的严格技术定位，而苏联似乎也在致力于推进裁军进程。

(4)希腊、新西兰和菲律宾都曾通过向核大国在某些方面拥有的特权发起挑战，来限制核力量对它们的渗透。阿基诺政府制定的菲律宾新宪法就包含着这样的非核条款："为了国家的利益，菲律宾接受和坚持在其领土上无核武器的政策。"《华尔街日报》的第一篇措辞激烈的社论把这个立场称为"真正的定时炸弹"和"一项欲盖弥彰的政策"[8]。这个问题最具爆炸性的方面来源于这样一个众所周知的"秘密"，即美国政府把它在菲律宾的巨大的国外基地用作贮存核弹头的仓库。

(5)阿根廷、巴西、乌拉圭、海地和菲律宾都已完成了从军事独裁统治向某种宪法制度形式的平稳过渡。发生于不同国家中的许多民主运动都试图缓和国家与市民社会之间的关系，使前者能够反映后者的意志。尽管这些变革实例中的每一个都很脆弱，但有充分的证据表明，无论军事统治国家使用多么残暴的镇压手段，都无法扑灭人民愤怒的火焰。民众主权(popular sovereignty)在世界上许多地方的存在和健康发展表明，非暴力的群众运动能够对中央集权制提出挑战并变革它。

(6)包括玻利维亚政府在内的好几个政府已经显示出了克服三位数通货膨胀的能力。如果不加以控制，过高的通货膨胀会摧毁现代主义的社会结构，引发恐怖手段和狂热的政治反应。对通货膨胀的控制，使得其他建设性的社会发展获得了力量。

(7)一些政府显示出了不再依靠毒品来赚取外汇的愿望和能力。虽然在这个问题上，总的说来情况还很模糊，难下断言。

(8)尽管困难重重，联合国及其众多的更加专门化的国际机

构依然健在且获得了近乎全球性的参与。

(9)在贸易、货币、控制污染、反恐怖主义等领域，许多政府都已建立起了具有不同力量的合作性机构，并在继续扩大这种机构，此外，还几乎成功地建立了对海洋使用实行管理的广泛的全球性机构。

以上列举的每一项成就都有其阴暗的一面，这使正确的评价变得更加困难。但是，有证据表明政府依然有发挥作用的余地，民众主权能够成功地向官僚政治权力及军事或准军事统治形式发起挑战。当然，现代主义行为方式依然会继续出现，并且很可能会为后现代主义观点及其施加的压力所强化。虽然我们尚不能确切地知道现代主义结构之规范性潜能的外在边界，但仍然有必要把探索继续进行下去。

八、后现代主义探索

在现代政治之外，一种非暴力的、富于斗争性的、女性化的、跨越国界的、民间的、非正式的、受前现代主义智慧启迪的具有全新意义的政治正在兴起。在有宪法保障的工业化民主社会中，这种新兴的后现代政治并没有把未来托付给间接参与的传统形式，例如传统的政党、竞选运动、议会院外游说、代议制、开明总统领导制等。它把主要精力或者放在对传统进行彻底的再定向方面(如绿党)，或者放在“反政治(anti - politics)”(集合名称的表达形式是非同寻常的)方面。

后现代政治的决定性的组织基础与不同性质的社会运动相关：

(1)新社会运动。在70年代出现的一系列强有力的社会倡议都同如下的运动有着紧密的联系：为保护环境而反对建立核电站，为了妇女、性反常团体及土著人的利益反对特殊武器和失业等。这些运动既起源于不满和恐惧，也起源于对改变和控制社会的传统政治机制的性质的怀疑。随着运动的不断深人，出现了现代与后现代的分离，这种分离尤其表现在过程与实体的关系方面。除了放弃暴力并把更新和改革的期望从政治中心转移出来，更重要的是找到了一种切实可行的组织方法保证不再滋生等级制度、父权制模式。

(2)民众主权蒸蒸日上。在世界各地(尽管并不是每一个社会)，到处可见人们不再屈从于中央集权制的国家机器。人们从各个方面就效率及规范的理由对合法性问题提出了质疑，这通常表明他们要求进行民主化改革，包括建立合理程序保证人民接近政府首脑并使领导人能够对滥用国家权力的行为负责，如经济上的腐败行为或对持不同政见者的迫害。尽管每一种斗争都有其自己的特色，但民众主权却是它们共同的主张和要求；仅仅通过杜撰一种抽象的社会契约，认为人民为了换取公共秩序而把权力交付给了政府，或者杜撰革命后的无产阶级统治具有固有的解放品格，都不能使这种要求得到满足。无论是自由主义还是马克思列宁主义，都不再被认为是合法的，这对于那些反对把政府的国家特性或阶级特性看作是确定其合法性的决定因素的人来说更是如此。对前现代政府的企盼，如果这种企盼没有被怀旧情感蒙蔽，实质上是企盼它的整体主义实践模式以及最小化的制度性机构。

(3)世俗的至上性受到挑战。在许多方面，宗教顺从国家政权的现象正在消失并发生着逆转。政教分离的世俗见解正在遭到原教旨主义和后现代主义观点的攻击。由于宗教主张并且能够团结穷人，它就能够动员广大群众去反对现代主义的政治取向。“解放神学”的不同变种都力求实现世俗目标和精神实体的重新统一。在核武器或贫困问题上，即使是主流教会也主张重树宗教权威，至少主张通过向信徒们宣讲某种与官方政治相对立的规范律令来削弱国家的合法地位。因此，他们向那种认为只有服从和尊重国家的公民才是好公民的现代主义观点提出了挑战。

(4)重申法律。后现代政治行动的另一个领域与法律有关。一些个人和团体开始对无条件的国家主权观和国家至上主义的国家安全政策提出怀疑，他们通过援引国际法和个人良知来为自己违反国内法律的行为辩护。要求建立全球统一秩序的呼声说明社会与社会之间的联系远比一个国家或社会内部的联系重要。后现代主义强调的重点可以从它对国际人权标准和纽伦堡公约思想的主张中得到突出的反映。纽伦堡公约主张领导者和政策制定者们应为战争或和平时期内发生的违背国际法的行为负刑事责任，它甚至赋予公民和个人通过合法程序来反对自己的领导人的权利和责任；经由自由选举产生的政府不得在责任方面享有豁免权。这种拒不承认法律只属于国家的思想的另一种表现形式是通过非正式的大众行为建立司法机构：在许多国家中，“特别法庭”通过听取证据、质询证人等方式对公共政策进行裁决。有好几个法庭致力于对在各种条件下仗恃核武器的行为、动用武装力量的有争议的行为(例如对越南、阿富汗和尼加拉瓜的武装干涉)、剥夺人权(例如南非、马科斯领导下的菲律

宾)的行为进行法律评判。这种非正式裁决的程序在"永久人民法庭"(设在罗马的国际人权联盟)中得了基本原理上的表达,该法庭依照它自己的宪章——《民族权利阿尔及尔宣言》(the Algiers Declaration of the Rights of peoples)对政府的错误做出裁定。

(5)跨国救济。为赈济海外饥荒和灾害而举办的摇滚音乐会为援助遭受严重灾害者的行动创造了新的方式。从本质上讲,这类事往往是多种族、多民族、多国家的,它创造心灵紧密联系的纽带,它绕开了正常的外交渠道,丝毫不受领土边境的限制。

(6)跨国信息。由于人们不信任国家的动机,加上信息和宣传相混杂的普遍趋势,使得官方信息失去了民众信任。目前已经证实,1986年底美国政府情报机关通过一场处心积虑的假情报战加强了伊朗与伊拉克之间的战争。人们发现,在几个月前美国情报机关运用相同的办法把卡扎菲描述成一个狂热的恐怖主义者,目的是取得公众的支持,以便向利比亚实施武力惩罚。我们对政府的期望已到了如此低的程度,以致认为这种曝光是"家常便饭",以致我们指责领导者时并不是因为他们的所作所为,而是因为他们不能承认其罪行或不能公开作礼节性的道歉。事实上,作为地域政治权力(geopolitical power)游戏之一部分,作为现代主义政治消极的一面,这种歪曲对生命和社区产生了致命的影响,因为它要么为动用武力制造了一种虚假的假象(如对利比亚的所做所为),要么煽动了错误的相互仇视(如在伊朗和伊拉克之间煽动起的仇恨)。

鉴于政府有歪曲事实的倾向,拥有较少信息来源却有较高真实性的民间机构有助于澄清公众的争议和观点。在党派偏见

经常把信息弄得面目全非的情况下，人权领域内的大赦国际和瑞典国际和平研究所是两个提供基本可靠情况的成功例证。

九、结　　论

后现代的前景依赖人类的首创精神，也依赖历史的发展趋势。在头脑中或现实生活中构想未来，赋予我们每个人行动的目标和责任。但是，后现代世界的实现并非一蹴而就，它需要我们把后现代伦理学和后现代政治学具体地结合起来，去医治和我们生活在同一个星球之上的人类的创伤。严肃认真地对待苦难乃是我们实事求是地关注未来的表征。

马丁·路德·金曾在亚特兰大的浸礼会教堂告诫他的信徒说："敢于持异议、不墨守陈规是基督教真正的本质。"[9]我要指出的是，敢于持异议和不墨守陈规，对真诚地接受后现代可能性来说，同样是不可或缺的。除非我们把全部的身心和资源都投入到反对特殊犯罪行为的斗争之中，否则，无论是在伦理方面，还是在政治方面，我们无法跨越横亘在现在与未来之间的巨大鸿沟。另一方面，如果我们只知道一味去从事反现代主义的(antimodernist)事业，那么，无论这项事业有多大的价值，我们都会失去同当前这个时代所拥有的、影响人或公众生活的一组最强大的解放能量的联系。**要想走向后现代，我们就必须去发展和培养**现实地存在于或潜在于前现代、现代和后现代王国中的**实践和意识**。

注 释

〔1〕莱蒙德·威廉姆斯:《公元 2000 年》(纽约:Pantheon,1983),第 26 页。
〔2〕马丁·布伯:《乌托邦之路》(伦敦:Routledge & Kegan Paul,1949),第 7 页。
〔3〕刘易斯·穆姆福特:《人的变迁》(纽约:Happer & Row ,1956),第 95 页。
〔4〕唐·卡尔森和克里格·考姆斯托克编的这两本书的题目是《公民高级会议》和《保卫我们的星球》,这两本书由 Jeremy P. Tarcher 公司于 1986 年出版,并由圣马丁出版社发行。
〔5〕莱蒙德·威廉姆斯:《公元 2000 年》,第 268 页。
〔6〕A. 叔本华:《论文及箴语》(纽约:企鹅出版社,1976),第 84 页。
〔7〕《圣经·给希伯来人的信》,第 13—16 页。
〔8〕《菲律宾宪法》,见 1987 年 1 月 4 日《华尔街日报》。
〔9〕引自 D. 加罗的《背负着十字架》(纽约:Morrow),第 459 页。这篇论文最初是为 1987 年 1 月 16—20 日召开的马丁·路德·金讨论会准备的。

6 后现代社会政策

〔美〕小约翰·B. 科布

社会政策是社会理论的反映。在这一章中，我想简单地评论一下关于个人与社会关系问题的社会理论。我将首先简要地勾勒一下在我看来现代社会理论在这个问题上的独特形式是什么，然后把它与一个后现代观点作一番比较，最后评论一下后现代政策所蕴含的意义。

大多数现代社会思想反映了17世纪的社会契约论。社会契约论采纳了这样一种虚构理论，该理论认为个人或家庭最初处于一种彼此孤立的自然状态。按照霍布斯的观点，这种状态意味着每个人对其他一切人的战争，因而使得所有的人都处于一种悲惨的境地。正因为如

此,所有的人为了自己的利益,都把他们的自由交给一个能够保证其生存所需要的秩序的唯一的统治者。因而,具有绝对权力的国家是当时人类状况的逻辑结果。

洛克并没有把自然状态描绘得那么不幸,他的观点流传更广、影响更大。然而,根据洛克的观点,个人仍然要把他们的部分自由和权利交给一个集权政府,以换取政府对他们财产的保护。这样一来,理论的焦点就集中到个人和国家这两个社会现实中最主要的单位上去了。

现时代是国家主义的时代。在究竟是去确保和强化个人权利,还是去牺牲个人权利以便最大限度地强化国家权力的问题上,各个国家均有所不同。但是无论如何,个人和国家始终是问题的焦点。无疑,现代社会中还存在着其他社会集团,并且,社会学家们一直在对其中的某些社会集团进行研究,但是,这些社会集团始终是从属于这两个焦点的。人们看待这些社会集团时有着这样一种倾向,即把个人加入自愿社区的权利视作由政府来授予或剥夺。

国家的无可置疑的重要性致使"现实主义者们"自诩为其国家在国际舞台上的代理人,追逐着各自的权力和财富。在这种人格化国家的基础上发展起来的理论常常与这些国家中实际发生的情况极为相符。现代理论为此得到了进一步强化。即使如此,这种理论显然是把社会现实简单化了。为了对国家主义有一个批判性的透视,我们将对之做一番更详细的考察。

国家主义具有两大特征:首先,它从政治组织的等级制中选择了某一特定的等级,赋予它全部统治权利。其次,它力图让所有其他社会集团都服从并效忠于国家。

就第一个特征而言,国家主义与封建主义截然不同,特别是

由于前者是作为后者的对立面而产生的。封建社会是按等级制组织起来的:农民与武士都要效忠于地方封建领主,地方封建领主进而效忠于更高一级的领主,以此类推,所有的人最终都要效忠于整个基督教世界的皇帝这一统治等级。然而,对封建主的效忠并不意味着绝对地服从。在封建等级中,自上而下与自下而上都有各自的责任和义务。任何一个等级都不能作为绝对重要的等级而置身于责任和义务之外。国家的诞生是对任何更高权威的否定,它是使一切较低等级臣服的手段(神圣罗马帝国的出现即是如此)。作为一种意识形态,国家主义对这种变化起着推波助澜的作用。

当然,在这一目标上,国家主义从未取得过全面的成功。地方性的和区域性的忠诚依然保持着强劲的势头,在许多人的意识中,他们既属于一个特殊的国家,又属于一个更为广泛的人类社会。而当这些国家的疆界划分与民族、种族、语言和宗教缺乏一致性时,就使得困难更加突出。这些国家之所以缺乏这种一致性,是因为它们是由国际条约创造出来的,或是由先前的欧洲殖民地演变而来的,即由外部征服而非由内部有机地发展而成的。然而,这些国家的人民却只能通过国家在国际舞台上参与政治活动。例如,一些非政府组织能够力图影响联合国的决策,但是,它们却无法直接参与联合国的审议活动。

国家主义还试图将权力集中于国家,从而让所有其他社区均服从于一个政治团体。不过,在这一点上,国家也从未获得完全的成功,而且国家主义的这一目标也普遍地为当代意识形态所反对。几乎所有国家的宪法都允许公民享有结社的自由,即允许公民参加不能完全由国家控制的跨国家的社区。

在天主教国家中,国家主义被迫作了某些妥协,承认梵蒂冈

方面在宗教机构上享有某些权力。为了确保国家的权威，新教国家把教会国有化，但它们也被迫授权给国家教会，并且容忍独立教会的存在。自启蒙运动以来，世界上出现了许多其他形式的社区，诸如文化、人文、教育、科学乃至政治社区等等，这些社区拒绝服从国家的控制。在国家主义同这些非国家性的社区之间总是潜伏着某种紧张关系，这种关系时不时变得很尖锐。

我们已经注意到，现代理论用来表达这一问题的最简单的方法是个人的权利。由于现代理论既承认国家的充分现实性，又承认个人的充分现实性，对个人权利和国家权力之间的紧张关系也就不难理解了。如今人们常常根据必然结社和自愿结社之间的差异来看归属国家和加入宗教社会，例如，一个人来到这个世界上就必然要属于一个国家，与此同时，他也有权利自愿地与其他志趣相同的人结社。

我想，上述只言片语已足以表明，即使在现代时期，社会生活的现实与现代理论之间并非总是琴瑟和谐。国家主义只是一种偶然的历史现象，而不是必然的或不可避免的社会生活组织。同样，对支持国家主义的意识形态的信奉，也与现代世界观有着密切的联系。在现代世界观看来，现实是由自足的和相互外在的单个实体构成的，因而，社会只不过是这些个体之间的结社问题。这种世界观假定，国家内部的结社是必然的，而其他的结社则是自愿的。这种观点进一步反映到意识形态中，国家便成了一种"既定的"实体，被视为具有自身权利的客观实体，而其他结社则被更多地视为个人运用自由权利的产物来加以研究。在一个庞杂的现实之中，每个人都同时是许多界限模糊的、不确定的社会的一部分，现代观点与这一事实并不符合。

考虑一下，如果我们转向后现代关于个人和社会关系的观

点，那么将会产生什么样的结果。在这种情况下，我们将会拒绝支持自然状态神话的个人主义：人是彻头彻尾的社会产物。同时，我们还将拒绝把社会看成不可分割的个体：它们并不是能动的主体；一切能动性和价值均属于个人。国家只是构成它的那些个人，而那些个人在其本质上则是社会存在物。

但是值得注意的是，个人的社会本质并不意味着国家就是唯一的社会，或者是主要的社会。在原始社会，部落可以被看作就是一个国家，因而，这种情况可以看作国家与社会等同的一个近似的、简单的例子。也就是说，由于部落同时是文化社会、语言社会、宗教社会、经济社会和教育社会，个人本质上是由他对部落生活的参与构成的。在这种情况下，上述一系列社会所蕴含的差异简直是微不足道的。我们既可以说部落是由它的个体成员构成的，又可以反过来说个体成员是部落存在物。

像我们已经注意到的那样，如今大多数个体都具有多重身份。我不仅是美利坚合众国的公民，而且是联合循道教会会员，既是一个教授、一位民主党党员，又是一位环境保护主义者，等等。而且，每个这样的称呼都涉及要从我们各个层次的身份中选择出的唯一的一个层次。我是克莱蒙特的市民，同时是加州人、北美人和美国公民。我是本地圣公会成员，又是联合循道教成员，但比我的联合循道教教徒身份更为重要的是我的基督教教徒身份。甚至即使是上述这样的列举也给我们留下了这样的印象，即各个社会是具有明确的规定和界限的，而事实并非如此。

就人们所属的社会而言，它们的确存在着必然的社会和自愿的社会之间的区别，而且这种区别也是很有用处的。但是，从后现代观点看，这种区别显然是被夸大了。事实上，在一切形式

的归属关系中，都既有自愿的成分，又有非自愿的成分。即使一个人出生于某一特定的文化——语言社会中，他也既可能选择积极地参与其中，也可能在相当程度上与之格格不入。在这一点上，这不是一种一劳永逸的选择，而是一种以微妙的方式不断重复的过程。就其他极端情况而言，当我成为环境保护论者时，其中自愿的成分是显而易见的，但是，如果说我选择成为一位环境保护论者，则未免有些夸大其辞了。实际情况是，当我以一种新的方式意识到我们的处境时，我才发现我成了一名环境保护论者。这个时候，我开始感到与一些我以前从不理解其忧虑的人们有了亲近的关系，并随之产生了内在的改变。

从对这类的分析中我们可以得出这样结论：不存在构成一个社会的实体性单位。国家并不具有现代理论认为属于它们的那种存在特性，其他形式的社会亦如此。然而社会又是非常重要的。理解它们究竟如何塑造个人的能力，从而使得大多数人类行为具有了社会特性，这对于理解现实是非常重要的。

有必要在这里说明一下后现代观点的另外两个特征：第一，人类参与的社会并不仅仅是由人类组成的。现代社会理论在这方面理解上的失误，比它的其他特征造成更大的危害。我们同物理环境（尤其要包括构成物理环境的生命体）有着根深蒂固的联系。“土地”并不仅仅是表演历史剧的舞台，我们本身属于它，离开了它，我们便无法生存。对我们来说，生物圈是一个极为重要的社会。

第二，尽管我们（包括非人类的生命）是社会的产物，但我们并不只是产物。我们如何从所属的众多社会中构成自我，如何估量彼此的分量，如何对施加于我们的各种复杂影响作出新的综合，所有这一切，最终都取决于我们自己，取决于每个个体每

时每刻的作为。社会的变化改变着个体成员，但是，社会的变化又是由这些个体成员中的微妙的变动引发的。因而自由和创造性是真实存在着的。从这里我们找到了宗教和道德的存在领域，并且找到了它们为个人自由辩护的理由。

这种理解模式将会对社会政策产生什么样的影响呢？在以前的讨论中，尤其是在讨论经济政策时，我曾提到过这个问题。很显然，在经济政策领域中，变化通常需要以剧烈的方式发生。由于目前的政策是以个人至上或单个家庭至上的理论为基础的，它就鼓励那些需要个人持续不断地从一个地方走向另一个地方的流动。它只把个人看作商品和服务的消费者，而对个人之间内在关系视而不见。因此，它鼓励不惜以摧毁现有的社会模式为代价来生产消费品的政策。由于经济理论把物质世界视为人类消费的取之不尽的源泉和人类废弃物的巨大无比的垃圾场，人们就不必惊讶，这种经济政策会导致能源枯竭、污染加剧以及以不人道的方式对待其他生命。

我们所需要的新经济政策应是共同体经济学。它所考虑的问题是，如何组织好经济，以便加强人类与土地之间、工人之间、邻里之间的联系。我们将寻求发展土地可承受并使所有有关方面都能最大限度地参加的生物区经济，以取代最初的全球经济模式。

经济政策方面的这一变化将会涉及到政治政策的变化。目前，转向全球经济的变动产生了巨大力量，它远远超出了国家所能控制的范围。国家权力的这种相对化是一种好现象。但是，让国家服从于某种特殊的经济利益则是有害的，因为这样会使国家权力更加无法左右受其控制的人们。绝大多数人如今对大多数与他们自身利益相关的、但又严重忽视了人类与土地一体

化关系的决策没有任何发言权。朝向生物区经济的运动还需要国家权力的另一种形式的相对化。因为生物区域有时可能会跨越国界，涉及几个国家。而在其他时候，它们可能只是某个国家的几个部分。无论如何，沿着这些路线发展起来的经济将会要求能够支持这种发展的政治权力结构。

但是，人类并不仅仅是经济动物，我们还是其他社会的成员。而许多这样的社会并不是地区性或地域性的。共同体政治将鼓励和加强这些社会。这些社会通常由来自世界各地的人们组成，因此，它们一方面将补充和检验由生物区经济所带来的地方主义(regionalism)，另一方面又将会削弱现代国家主义。

在社会评估方面，后现代主义着重于参与。共同体事实上是使参与得以实现的社会。当然，参与总是一个程度问题。社会一词把着重点放在他人的影响形成个人本质的方式，共同体一词则把重点放在个人所做的决定被社会其他成员接受的程度上面，至少理论上应是这样的。个人对共同体的参与只有当个人超越了其社会结构才有可能。共同体预先假定了社会成员的自由，并赋予它积极的作用。这种作用的实现需要有鼓励自由、个人言论、肯定个人成就的经济的、政治的及其他的社会机构。社会政策应当承认社会的既有的重要性，并且进一步去鼓励这种意义上的共同体的发展。这一原则意味着国家政体应当承担责任，为其所有成员提供有效的帮助；意味着工人应当对影响他们生活的政策拥有主要的发言权；意味着地理区域应有权按照人们的需要规划自己的经济发展，等等。从政治上讲，社会应鼓励共同体这一原则意味着，应当让权力尽可能地归属于人民。它还意味着，作为许多其他社会成员的我们应当保持不断的警惕，以确保这些社会能及时听到人民的呼声，确保这些社会的结

构得到经常的修正,尽可能使得各方面的成员得到真正的参与。

与公正这一论题相比,参与的论题应在后现代社会政策中扮演一个更重要的角色。尽管公正在《圣经》时代并不局限于个人主义的思维模式,但是在最近几个世纪中,公正与个人主义的联系却得到了极大的强化,因此这里最好还是暂先抛开"公正"这个词不谈。因为对公正的关注往往会使人们把焦点放在个人权利和系统中的产品分配问题之上,这对于共同体颇具危害性,但不会对系统本身提出挑战。当我们企图通过更基本的社会变革来实现公正时,实质上是所关注的只是一种相当抽象的从外部强加的平等。强调参与胜于公正,并不意味着公正是不重要的。相反,问题恰恰是,只有当人们有机会参与影响他们生活的决策时,公正的目标才能得到更好的实现。不过,对参与的强调,会使人们把主要精力放在寻找对自己来说重要的事物方面,而不是放在在旁观者看来似乎公正的东西上面。

最后,后现代社会理论将表明,对于由个人参与组成的无数社会类型进行全球性协调是至关重要的。全世界都必须重视去建立包容性的共同体,这样的共同体既需要我们对它的忠诚,同时我们每个人又都可以对它作出贡献。这样做将会进一步使国家权力相对化。对许多不同社会的全球性协调,既要求国家的参与,又需要非政府组织的参与,同时它还要求在经济、政治和军事方面享有比联合国更大的权力。但是它并不攫取那些由全球性非政府机构或地方政治机构就可以承担的功能。这并不是一场把目前由国家政府拥有的过多的权力移交给一个世界政府的权力转变运动。问题的关键是协调。正如(从后现代观点看)个人的真正受益通常也会给共同体内部其他人带来好处一样,从全球范围来看,一个区域或国际性机构的真正受益也将会给

其他区域或国际性机构带来好处。协调的目的就在于使这种互惠得以实现,因为只有这样,作为现代世界之特征的根深蒂固的全球竞争观点,才能为互惠或协作这一同样有力的观点代替。

也许一种社会政策的最具体的特征可以通过居住情况体现出来。我们建造我们的城市的方式,既影响着我们对社会的理解,同时又是这种理解的产物。在洛杉矶盆地,个人主义的势头处处可见。那里典型的风景就是私人居房和通常只载一个人的私人汽车。其结果自然是成千上万亩良田被铺成了公路,成千上万的人每天不得不花费数小时时间为交通的畅通而苦苦挣扎,空气受到了污染。此外,为维持这个社会所必需保持的人均消费水平,也成了一项难以承担的重负。

那么,后现代世界中的居住情况将会是种什么样子呢?城市的建造应当尽量少占耕地;它们应被设计得更有利于居民们的相互交流沟通;应该让居民最大限度地享受到自然建筑的自然之美;应该把交通方面的时间和费用降低到最低限度;应该充分利用自然条件(尤其是阳光)以便使城市的基础经济变得尽可能的独立和节俭。

就我所知,波鲁·塞莱理(Paolo Soleri)是唯一对这一后现代理想的实现做过具体而有效的描述的人。他的生态建筑学(arcologies)将会实现所有这些后现代理想目标。在我看来,如果不把由目前的城市向塞莱理所设想的那种居住状况过渡这一内容包括在内,后现代的社会政策就是不可想像的。

7 稳态经济：治疗增长癖的后现代良方

〔美〕赫尔曼·E. 达利

生活的经济方面——商品生产、分配和消费——通常被置于与生活的精神方面相对立的一端。经济学被认为是处理物质问题的，而宗教则是处理精神问题的，这两个领域被认为是互不交涉的。这种观点虽然非常流行，但显然是非常肤浅的。就基督教而言，这种观点则是完全错误的。因为基督教不仅强调上帝对世界的创造，而且还强调上帝在世界上的体现。并且，基督教决非仅仅体现在这两重规定之中。尽管我们是精神存在物，但我们并不是天使。弗里德里克·索第(Frederick Soddy)曾经讲过：

“没有含磷物质,就不会有思想。”我们还可以继续补充说:就不会有祈祷者,不会有圣歌,不会有沉思,不会有想像——所有的精神生活都不会出现。这一点一直为现代思想所强调。

为了避免从这一真理中不合逻辑地得出思想完全是由磷或由物质世界整体所决定的结论,最好让我们记住同样重要的另一个事实,它同时也是后现代思想的核心,即精神价值本身就是物质世界的原因。通过我们有意或无意的活动,精神价值就在物质世界中得到了体现。譬如,农学家韦斯·杰克逊(Wes Jackson)就曾说过,我们现今主要的农作物都有来自芝加哥商会的基因,“换言之”,他说,“如果没有芝加哥商会,我们的主要农作物就不会有它们现在拥有的那种特殊的基因组合……我们的价值重新安排了分子自身的遗传”。[1]

物质和精神是相互渗透的:物质使精神得以体现,精神则使物质变得神圣。经济学其实就是研究这种相互渗透的科学。那么,首先得到体现的是我们的最高级别的价值呢?还是它们的地位被一些低级的价值所僭取?是否所有的物质都可以同等地成为精神价值的载体?我们是否把一些具有潜在神圣价值的物质无谓地浪费在一些琐碎的小事上?是否所有的价值都可表达为个人的需要,或者说社会是否可以给各种价值一个次序,这个次序并不需要从个人的需要中推演出来?怎样权衡长远价值与眼前价值?怎样才能使非人类造物的快乐和痛苦在人类的经济活动中得到反映?

由于现代经济一味地追求经济增长,它根本不允许提出这类问题。对于这种“增长癖”(growthmania),后现代主义可以提供一种新的解决方案,即稳态经济(steady-state economy),尽管它还无法对这些问题给出确切的答案,但它至少提供了一

个可以允许提出这些问题的环境。

一、何谓稳态经济

所谓稳态经济就是一种使人口和人工产品的总量保持恒定的经济。这两个总数(即人口和人工产品)是恒定的,但不是静止的,因为人会死亡,而人工产品也会折旧,因而必须以生育来抗衡死亡,以生产来补偿折旧。如果这种输入和输出速度能够在低的水平上保持相等,则说明人口寿命和产品的寿命都很高。由于当这两个总数保持稳定时,物质—能量的输入量等于输出量,这两个量就可以归并到吞吐量(throughput)这一概念当中。吞吐过程首先起始于消耗,接下来是生产,然后是折旧,最后便是废物返回到环境后带来的污染。正像有机体通过新陈代谢过程来维持自身一样,通过这种吞吐过程,经济自身得到了维持。无论是经济还是有机体,要想得到生存,就必须从环境中吸取低熵态物质—能量,把高熵态物质—能量排放到环境中去。[2] 在稳态经济中,这种吞吐量必须限制在生态系统的更新和同化能力之内。

弄清在稳态经济中什么因素是非恒定的,这一点很重要。知识和技术是非恒定的,收入分配和资源配置也是非恒定的。稳态经济只能有质的发展而不能有量的增长,正像地球(经济就是它的一个子系统)只能有发展而不能有增长一样。新古典主义的增长模式是站不住脚的,因为地球的表面积不可能像利率

那样地增长！经济的物质储量和流量也不可能以复合利益(compound interest)的速度持续不断地增长。正如诺贝尔奖得主、卓越的化学家和先锋派经济学家弗里德里克·索第很早以前就曾注意到的那样："你不可能永久以诸如保持债务(复合利益)的自然增长这种荒谬的人类习惯来与财富(熵)的自发耗散这一自然规律相抗衡。"[3]

为了进一步阐明稳态经济这一概念，我们不妨将它同稳态图书馆做类比。图书馆工作人员已经注意到，藏书量不可能以指数级保持增长，为此，他们对稳态图书馆的构想颇感兴趣。所谓稳态图书馆是指图书馆每添一本新书，必须同时剔除一本旧书，以此来保持馆藏图书总量的恒定。其原则是，用来补充的新书在质量上一定要优于被替换掉的旧书。按照稳态图书馆的设想，图书馆藏书的质量会不断提高，而其藏书数量则保持恒定。稳态经济与此相似，物质的增长不是进步的目的，从提高质量的意义上说，它只是未来进步的一个前提条件。

人们可能会基于下面的理由对上述见解提出异议：传统的经济增长不是以物质单位亦即钢铁的吨数或石油的桶数来计算的，而是依据国民生产总值(GNP)，即价值单位来计算的。千真万确，GNP 是以价值单位来计算的，因为要累加不同的物质单位，就得借助于一个与不同物质的需求程度有关的通用标准。然而，一美元的 GNP 值，就像一美元的汽油或小麦的价值一样，只不过是衡量物质数量的指数罢了。在用 GNP 来计算增长时，经济学家仅仅为了把握量的变化对价格加以修正。诚然，GNP 中还包含着服务，它并不是物质性的东西。但是，一项服务总是通过提供一段时间内的物质性东西——一个有经验的人或一件货币商品——来实现的。服务部门的增长同样逃不出物

质的制约。无论如何，稳态经济是以物质指数而不是以GNP的零增长来定义的。

二、何谓增长癖

对稳态经济所作的上述定义与现代世界以经济增长癖为特征的社会制度截然不同。目前，无论是社会主义国家还是资本主义国家，当然也包括第三世界国家，其主要目标都是要促进经济的增长。对大多数国家来说，人口的增长已不再是它们追求的主要目标，事实上，他们经常敦促放慢人口增长的速度（尽管里根政府在这一问题上持有很大的异议）。不过，这些国家之所以强调放慢人口的增长速度，通常只是为了更快地发展经济。他们以为，经济的增长可以治愈贫穷、失业、债务、通货膨胀、赤字、污染、匮乏、人口爆炸、犯罪、离婚和吸毒。简言之，经济增长既是灵丹妙药，又是至高至善。这就是增长癖。当我们把为了使我们免受增长所带来的意想不到的后果而需的费用也计算到GNP中去，并乐观地把它也看作经济进一步增长的标志时，我们就患了过度增长癖（hyper－growthmania）；而当我们耗尽地理资源和支持人类生命的生态系统，并把这种枯竭当作目前的纯收入时，我们就进入目前的这种晚期过度增长癖状态了。

各国首脑都将增长视为首要的任务，因而谁要贸然反对增长，拥护一种稳态经济，还真得三思而行。他必须提供充分的理由，让人们相信增长经济必将失败，稳态经济将是唯一出路。这

将是本文余下部分所要阐述的主要内容。

三、增长信条的渊源

我们为什么会如此强烈地迷上经济增长信条?是什么样的世界观促使人们信奉这种不断扩张的信条?毛病究竟出在哪里?

翻开任何一本标准经济学入门教材,你都会在第一章中发现这样一个循环流程表。在这个图表中,体现在从公司到用户的各种商品和服务流程中的交换价值被称作国民产值,从用户到公司流程中的其他生产因素之中的交换价值则被称为国民收入。这幅图表表现的是一个孤立的系统。其中并没有包括把这一循环流程与它的"别的方面",亦即环境方面联系起来的那些输入和输出。

如果我们仅仅从抽象的交换价值方面来考虑,这幅图表确有其道理;如果我们从货币这一交换价值的物质符号角度来考虑,这幅图表也并非没有道理,但是,严格地讲,它却是不正确的,因为尽管货币流程是循环着的,但每一次循环中都会有一部分耗损。为了补充这部分耗损,就必须铸造或印制出新的货币,这样货币循环就和一个物质流程联系在一起了。当然,我们可以争辩说,对于货币来说,循环流程是主要的,物质流程是次要的。但是,如果我们把目光从货币转向构成国民收入的商品和服务(即生产和消费这一真正物质过程)时,我们就会发现,吞吐

量是主要的而循环流程却是次要的。然而，通行的教科书却声称，“输出流程是循环的、自我更新和自我补充的，”“系统的输出可以从新的输入中得到恢复。”[4]令人不解的是，在这种孤立的循环流程中，新的输入到底指的是什么意思？教科书的作者们总是试图把它解释为使这种循环流程得以补充从而使新的一轮循环能够继续的东西。但是一个孤立系统的补充一定是来自内部的。而这样一个自我补充的孤立系统只能是架永动机！补充过程必须存在吞吐量，抽象的交换价值由于缺乏物质属性也许可以在一个孤立系统中循环。或许货币也可以被认为是循环着的，尽管其中需要有吞吐量存在。但是，真正的生产和消费过程却并不是循环着的。它是一个线性的吞吐过程，该过程开始于消耗，而结束于污染。经济是一个开放系统，而不是一个孤立系统，若割断了它与更大环境之间的联系，就会失掉其本质的东西。

按照循环流程观点，物质在生产中得到配置，在消费中被打乱，而再生产过程则使之得到重新配置，如此不断重复。没有什么东西会被彻底耗竭。热力学第一定律常被用来支持这一观点。按照热力学第一定律，物质既不能被创造也不能被消灭，它只能被重新安排。经济增长只不过是加速循环流程而已，并且，既然没有什么东西会被耗尽，那么也就不存在对增长的限制，当然也就不会有从外部给以补充的问题了。

不过，这幅图表同热学第二定律却是直接矛盾的。第二定律指出，尽管建筑材料是不能被消灭的，但重新安排这些建筑材料的能力却是可以被耗竭的。这种能力一旦被用竭，就再也不可能得到恢复。然而，正如我们所看到的，标准的观点却把经济视为是一架永动机。

关于这种矛盾对任何一种理论所产生的严重后果，A. 爱丁顿曾做过如下的描述：

> 我认为，熵增加原理——热力学第二定律——在所有的自然规律中享有至高无上的地位。倘若有人指出你的美妙的宇宙理论同麦克斯韦方程相抵触，那么，这可能是因为麦克斯韦方程出了问题。如果它与观察事实不符，你也许还可以把它归咎于实验者的拙劣。但是，如果你的理论被发现同热力学第二定律相矛盾，那你就是绝对没希望了；除了彻底的破产之外，你不会有别的出路。[5]

不过，经济学家们遇到这种尴尬处境，也是有情可原的。事实上，他们并不否认原材料需来自于环境，而废物又需返回到环境中去。之所以形成这种经济理论，只是因为相对于当时的经济规模来说，环境显得实在是太广大了，它被当成一个取之不尽用之不竭的资源和垃圾场。因为吞吐流程起始于一个无限的资源而终止于一个无限广大的垃圾场，所以就不存在什么匮乏问题，为了构造经济理论，我们也许可以把它从环境中抽象出来。但是，今天的经济持续增长已使得经济规模变得越来越大，以致如果我们还把它当作对生态系统微不足道的东西来对待，那未免太不明智了。如今，该是用吞吐概念来取代循环流程概念在经济理论舞台上中心地位的时候了。[6]

如果要逃避对经济理论的重建，那么就必须把具有无限的资源和垃圾场这一假设以某种方式保留下来，或者寻找具有相似逻辑结论的假设来替代它。后一种策略越来越为人们普遍接受，它表现为对"终极性资源"的寻求。所谓"终极性资源"，就是

那种不仅在量上无限，而且可以用来取代其他任何资源的资源。因而，这种设想同那种假定具有无限的资源和垃圾场的原初假设一样，都具有对物质资源产生破坏性后果的局限。这种“终极性资源”常常被当成是技术、信息、知识或人的思想等各种不同的东西。任何主张存在着某种限度的人都必须马上面对这样一系列事件，即许多过去被人们声称永远不能做的事，后来做成功了。当然规定知识的发展限度是件危险的事情，但假如新知识在消灭旧的限度的同时不会很快被发现也具有新的限度，那同样是危险的。铀的发现可以算是新知识，它增加了我们的基础能源。可随后发现的放射性危险却非但没能进一步扩大这一基础资源，反而使它受到了限制。有一种观点认为，人的思想是种“终极资源”，它能无限地增长。在我们尚未被这种观点冲昏头脑之前，我们必须记住，尽管毫无疑问，思想不能被还原为物质或机械的东西，但它也绝不是与肉体独立的东西。正如F. 索第所指出的，“没有含磷物质，就不会有思想。”或者像劳伦·艾思礼(Loren Eiseley)所提醒我们的，“人的思想是如此脆弱，如此容易凋谢，又如此充满无尽的梦想和渴望。但提供思想之火焰的却是一片薄薄的燃烧着的树叶”。比起我们一味追求的增长经济通常表现出的对环境的依赖，具有如此深邃洞察力的思想对“树叶”和磷的依赖要更多一些。单纯的知识对经济系统来说是毫无意义的，除非它能在物质结构中体现出来，正如肯尼思·布尔丁(Kenneth Boulding)所说，资本是以荒谬的方式镌嵌在物理世界中的知识。[7]但是，并不是任何一种能量都能随意地把知识镌刻到物质上去。只有通过我们能够获得的低熵资源这个狭窄的口径，知识才能进入物态经济之中。无论我们具有什么样的知识，如果没有低熵资源，就不会有资本，除非热力学第二

定律被废除了。

据说衡量科学家影响大小的最好的尺度就是看他们把本学科的进步推迟了多长时间。如果运用这一标准来衡量，那么，也许一些主要经济杂志的编辑们就成了所有时代中最具影响的科学家了！仅仅从循环流程的角度来研究经济，就如同仅仅从循环系统来研究有机体而只字不提消化系统一样。然而，这种做法却一直为一些笃信增长信条的主流专业杂志所坚持。

四、货币拜物教

货币拜物教是一种特殊的现象，A.N.怀特海称之为"误置的具体性的谬误"(fallacy of misplaced concreteness)。货币拜物教表现于这样一种错误推理之中，这种推理从一种抽象水平出发，而其结论却被应用到另一种完全不同的抽象水平上去。它认为既然抽象的交换价值遵循着一个循环流程，真正的GNP也应是这样的；或者，既然货币可以以复合利益的方式永远增长，那么真正的财富也是能够这样。凡是对于财富的抽象符号或标志来说是真实的，它就被认为对于具体的财富本身来说也是真实的。这就是货币拜物教。

马克思以及他之前的亚里士多德都曾指出，当社会把它的注意力转向交换价值时，就会出现货币拜物教的危险。简单商品生产过程，即C—M—C′(商品—货币—新的商品)，起始并结束于商品的具体使用价值。货币仅仅是一个促进交换的媒介，

其目的在于获得增加的使用价值。比起C来,C′具有更大的使用价值,但这两者都因其具有明确的用途而受到限制。譬如说,比起刀子来,某人可能更需要一把锤子,但他并不需要拥有两把锤子,更不用说50把了。随着简单商品生产让位于资本的循环,C—M—C′的顺序也就让位于M—C—M′(货币—商品—增值货币)了。这一过程开始于货币,终止于货币,商品或使用价值只是一个用来扩张交换价值的中介环节。M′大于M,表示抽象的交换价值的增长,它不会给自己强加任何具体的限制。一美元的交换价值不如两美元好,50美元更好,而100万美元则再好不过了。具体的使用价值在贮藏中由于熵增加原理会耗损或变质,与此不同,抽象的交换价值可以无限地积累而不会耗损或变质。事实上,交换价值可以自行增值;它带来的是利润。但正如索第告诉我们的那样,我们不能总是以人类荒谬的习惯来与自然规律相抗争。荒谬地追求使用价值的累积增长会给微观水平上的经济增长带来物质上的限制,但通过追求交换价值(货币和赢利性借贷)的积累却可以摆脱这种限制。不过,除非具体财富总量能和交换价值的积累量同步增长,否则,为了使交换价值的累积量返回到与使用价值(即实际的财富)相等的状态,就必然会造成交换价值的贬值(通货膨胀)或其他形式的拒付债务现象或充公现象。

在当今世界,货币拜物教和增长癖处处可见。那些富裕国家的银行向贫困国家提供贷款,以后当债务国无力偿还债务时,这些银行就直接通过增加新借贷的方式来"帮助"债务国偿还旧债务利息,以此来避免旧的不利借贷造成的损失。为了偿还旧债利息而不断地去借新债,致使债务指数滚雪球似的不断上涨,但这种现象不可能持续多久。可人们却错误地以为通过这种方

式，债权国的经济也会以滚雪球的方式获得某种程度的真正的增长。目前的国际债务危机就是这种增长癖疾病的一个明显症状。当今世界上，相对于生态系统而言，经济的物质规模已经发展得如此之庞大，以致没有多大空间可供任何物质方面以指数方式增长了，而过多的货币积累却仍在寻找以指数方式增长的途径。

与实际经济相比，帐面经济(paper economy)为“增长”提供了广阔的前景。合并、兼并、绿票讹诈、免税方案及其他形式的求利方式似乎成了比商品生产更为有利可图的渠道。会计、投资经纪人和税收律师的收入比工程师高出许多。因为与重新组织安排具体物质使之成为更为有用的结构相比，处理抽象的符号要容易得多。M—M′取代了M—C—M′，商品的使用价值彻底地消失了，原来扩展交换价值时所受到的自然限制也不存在了。

五、生物物理和社会伦理对增长的限制

生物物理(biophysical)条件制约着经济增长的可能性，即使这种增长是众望之所归；而社会伦理条件则制约着人们追求增长的欲望，哪怕这种增长在某些场合仍然是可能的。

三个相互联系着的生物物理条件——有限性、熵和复杂生态系统的相互依赖性——构成了增长的限制因素。经济子系统的增长首先受到生态系统总体规模是有限的这一因素的制约，

同时由于它依赖总生态系统这个低熵输入源和高熵废弃物输出站而受到它的制约,此外,它还受到它同生态系统之间复杂的相互联系的制约,当经济子系统的物理规模相对于外部生态系统不断增大时,这种相互联系受到了全面的干扰。重要的是,上述三个限制条件是相互制约的。假如所有东西都能得到再循环,这些限制条件也就无所谓了。但是,熵妨碍了物质的完全再循环,并且使能量的再循环成了不可能的事情。或者假如低熵环境资源和高熵垃圾场是无限广大的,那么,熵增加原理的限制作用也就不会如此重要,然而这二者却又都是有限的。资源和垃圾场有限这一事实意味着,若使经济子系统的人为有序结构得以维持,就必须以制造系统其余部分无法弥补的无序为代价。倘若系统中补偿熵的是太阳(正如传统农业中的情形那样),我们也就大可不必为此担心了。可是,如果这一无序主要是被施加于地球生态系统的各部分之上(正如现代工业经济中的情形那样),那么,我们就必须认真考虑这种无序的代价了。

增加生态系统无序性的作法(耗竭和污染)妨碍了自然的生物地球化学圈(biogeochemical cycles)对其他种类生态的生命支持作用。无疑,应当把这种损失看成是增长的代价,而不应看成边际效益。但是,正如我们所看到的,我们在计算国民产值时却没有这样做。事实上,我们现在把为弥补这种损失而进行的额外的经济活动也看作经济的进一步增长!如果我们的饮水资源受到了污染,那么,我们就必须去建造更多的净化工厂,但这种经济活动却同样被累加到 GNP 中去了。

退一步讲,即使增长在生物物理意义上是可能的,其他一些因素也会限制这一欲望的实现。以下是对这种增长欲望起限制作用的四个社会伦理建议。

(1)为了给未来几代人更多的机会，必须限制以地理和生态资源的消耗为代价的经济增长欲望。因为未来的人们不可能在我们今天的市场上讨价还价，从理智上讲，我们也不可能指望今天的资源价格能够反映出未来超过10年或15年的机会代价。

(2)人类经济活动侵夺了其他物种的生息繁衍地，从而造成了有感觉的次人类物种数量上的锐减甚至灭绝，因而，增长的欲望必须受到限制。在生物地理限制这一标题之下，我们已对由这些物种所提供的自然服务(它们对我们而言所具有的工具性价值)的损失作了讨论。我这里所关注的是这些有感觉的神的造物所具有的内在价值。这并不是说这些次人类物种具有与人类相等的"用途"，即使假定这些物种能够到市场上来讨价还价。但是，有一点可以肯定，那就是它们也有快乐和痛苦的感情，这种感情在我们进行的利益代价分析中应加以重视，而不应漠然置之！甚至J.边沁本人——经济学家们正是从他那里继承了功利主义哲学思想——也赞同这一观点。

(3)累积增长会自行抵消个人福利，因而这种增长欲望应当受到限制。就目前来看，富国的经济增长只是为了满足人们的相对需要而非绝对需要。福利的增长只是人们的相对地位变化的函数，而非绝对消费水平的提高。当我们对超过某种绝对收入水平的进一步增长加以沉思时，我们一定会同意J.S.密尔的说法："人们并不渴望致富，只是渴望比别人富裕。"累积增长不可能让所有的人都比别人富裕！在这种累积增长中，相对的提高只是一个总数为零的游戏。

(4)经济的增长对于道德资本亦即促进增长的态度具有腐蚀效应，譬如它鼓吹自私自利和技术统治主义—还原主义世界观，因而增长的欲望应受到限制。从需要方面看，市场的增长乃

是受着贪欲的刺激。从供应方面看，主张技术统治论的科学主义声称扩张不应受到任何限制，并鼓吹还原论、机械论哲学观点，尽管这种哲学作为一种研究纲领在某些领域取得了成功，但作为一种世界观，它却包含着严重的缺陷。作为一种研究纲领，它促进了权力和控制，但作为一种世界观，它没有给目的留下地盘，更不用说对善的目的和恶的目的作出任何区分了。对追求增长的经济来说，"什么都行"是一个方便的道德立场，因为它暗含着什么事情都是可以被接受的。权力的扩张和目的的萎缩导致以其自身为目的的经济增长的失控。就增长有一个明确的目的而言，它受着满足这一目的这一点的制约。譬如，假若增长真是为了穷人的利益，那么，我们就应当对增长加以限制，使得所生产的东西真正为穷人所需要，并且，当这些穷人不再是穷人的时候，就应该使增长停止下来。但是，如果增长绝对不能停止的话，那么，我们也就绝对不能对我们的目的作出过于明确的规定，以免这些目的一旦达到，我们就失去要求增长的理由！

六、最佳规模问题

假如增长绝对不能停止，我们就不该去衡量国民产值统计中所包含的增长的代价，以免发现这些代价正变得与所得到的微薄利润不相上下，因而不得不去确定一个最佳增长规模，超出这一规模的增长将成为反经济(anti－economic)增长！一旦发现存在着这样一个最佳规模，我们就会使自己大吃一惊，因为我

们碰到了这样一个不知如何回答的问题，即：我们怎样才能从增长经济转向稳态经济而又不冒经济崩溃的危险？主张超出最佳规模的增长是荒唐的，但停止增长又会带来政治上的危机，我们究竟该怎么办？

对此，一些新古典派经济学家回答说："别杞人忧天，即使我们能够实现超过最佳规模的增长，市场也会自动地把我们限制在最佳规模之内。当然，这么说并不是因为技术的进步会取消对增长的明显限制。"

尽管技术的进步有其不可抹煞的功劳，但它也不可能摆脱熵定律的限制，而市场也不会去关注为其自身规模的增长而付出的生态系统方面的代价。市场只能测量出单个资源的相度稀缺程度，它不可能测量出总体资源和环境低熵资源的稀缺程度。从一个完善的市场中我们可望获得的最好结局就是资源的巴累托优化配置。[8]从理论上讲，这样的配置在任何经济规模下均能获得，正如从理论上讲在任何经济规模下都能实现收入的任何形式的分配一样。

经验表明，规模增长造成的大多数后果是无所不在的外部代价。在较小规模下是无价的服务和享受，在较大的规模下却成了稀缺的东西。于是，我们通过确立新的产权，或者通过制定影子价格的方法，对这些新的稀缺资源定出价格。一旦规模的增长使得原先无价的物品成为稀缺的商品，那么，最好就是给它们定出明确的价格，而不是仍然把它们当成一文不值的东西来对待。但是，这里仍有一个重要的问题，即在无价的物品变成经济商品之前，我们究竟是怎么知道我们已不可能再在这种较小规模下很好地过下去了？也许，我们一直都是在一种不断恶化的环境中苦苦挣扎。资源的最佳配置（巴累托配置）是一码事，

而**相对于生态系统的最佳经济规模则完全是另一码事**。由于规模的增长迫使我们把先前的无价物品变成了经济商品，因而，它虽然增大了GNP，却可能降低了福利，即使新的稀缺资源得到了最理想的定价。

规模和价格体系之间的关系同更为密切的分配与价格体系之间的关系具有某种很具启发意义的相似性。大家都知道，在经济理论中，完全竞争状态下的价格体系将会使资源获得有效的配置（巴累托意义上的优化配置）。并且我们还知道，巴累托优化配置与物理资源的所有权分配无关，也就是说，任何一种分配，包括非公正的分配，都有一种巴累托式有效配置。因而，我们必须在价格体制之外（但不得与之冲突）追求公平分配这一社会目标。我认为对于吞吐规模来说，情形也是一样的。在增长的任何阶段，在任何一种吞吐规模之下，价格体系都能使既定的吞吐总量在几种用途之间得到最佳分配。但是，正如价格体系中没有什么东西会依照公正标准来确定什么是最好的所有权分配形式一样，任何东西也不会允许价格体系按照生态的可承受性标准来决定吞吐的最佳规模。就像巴累托最优分配可能与社会不公平分配共存一样，它也可能同生态上难以维持的规模共存。事实上，从一定意义上看，如果我们考虑到未来几代人的利益，那么，不可维持的规模本身就是一种不公正的分配。

也许打个比方将有助于把这一问题说得更清楚。让我们来设想有一只船，假定我们想最大限度地扩大它的装载量。如果我们把所有的重量都放在船的某一角落，那么船要么很快下沉，要么就会倾覆。因此，我们就必须平均地分配重量。为了实现这一点，我们可以制定价格体系，规定船的某一部分的载重量越大，那么给这一部分每增加一磅重物所应付出的代价也就越大。

我们对重物进行平摊，使得船上各部分的每一额外载重所需要的成本都相等。这就是为了使船只载重量达到最大，而把空间(资源)在重物(多种可选择的用途)中进行分配的内在边际均等(internal equi - marginal)原则。这种定价规则只是一种分配机制，犹如一台有用但是暗哑的计算机。它根本不懂停止继续增加重物的理由，而只是追求重物的最佳分配，直到这只分配最佳的船只沉没——当然是以最佳的方式——到海底为止。这里缺乏的是对规模的绝对限度的认识，或者说缺乏对船只的排水量的认识，即"一旦总重量或吃水线达到载重标志线时，就应当停止装船。"价格只是用来实现最佳配置的工具，最佳规模则是另外一回事。市场本身并没有这样的标准，使它能以此来确定什么样的规模才是它相对于环境的最佳规模。市场在微观上追求剩余价值积累的基本趋势，在宏观上得到了凯恩斯政策的放大。它不断追求着 GNP 的增长，而在目前的国民产值统计惯例中，GNP 的增长意味着吞吐规模的不断增长。

七、从增长型经济向稳态经济的转变

对实现这一转变的现实基础的讨论不能从一张假定的白纸开始，而必须从一些具有历史根基、且目前仍有重大影响的初始条件开始。我认为这些既定的初始条件就是私有财产制度和价格体制。对这些基本制度我们需要做一些修改和补充，但不能完全抛弃，因为我们缺乏足够的智慧、领导才能和时间来制定出

用以替代它们的新制度。这种考虑将会给一条思想路线蒙上一层浓厚的保守主义色彩。尽管这样,对许多人来说,这条路线仍然是非常激进的。

在构想这一转变时,我们应当遵守的一条补充原则是,设法把微观上的自由和可变性同宏观上的稳定性和控制结合起来。这就意味着,在实践中应当依靠市场对吞吐过程中的资源总量进行配置,但吞吐过程中的资源总量却不应由市场来确定,而是由生态的可承受性标准和我们的伦理标准确定的。这样做的目的在于避免陷入集中计划经济和大锅饭悲剧的两难境地。

从第一部分所下的稳态经济的定义中可以明确看出,稳态经济需要有两种限制:对人口数量的限制和对人工产品数量的限制。第三个限制因素虽然不能从稳态经济的定义中推演出来,但对于实现利益的公正分配非常重要,这就是必须对产品分配的不公平程度加以限制,亦即对收入分配的不公平加以限制。那么如何才能把这三类限制制度化,使得我们能够用微观上的最小的自由代价来换取宏观上的必要的控制呢?

人工产品的总量可以通过控制它的"食物供给"即输入量来加以限制。通过对作为整个输入过程之起点的消耗物数量的限制,我们就可以间接地限制物质贮存的规模,并且间接地限制污染物的排出量,至少可以对废物排出总量加以限制。但这里仍然存在着一个重要的问题,即如何对排出废物的质(毒性的大小及生物可降解性)加以控制。这一问题也许需要通过征收污染税和制定污染标准的办法来解决。许多制度都可以用来限制消耗量,在别的地方我曾建议过对消耗物定额实行拍卖的办法,T. 佩吉(Page)则建议在全国范围内按照各州消耗物价格征收跨州税。[9]

在消耗物定额拍卖中，资源市场被划分为两个层次。在第一个层次，由政府机构来规定每种资源的提取总量，并把提取出来的资源总量划分成许多单位加以拍卖，作为购买者购买或提取一定量的资源的权利证明。只有购买了消耗定额的人，才能被允许进入第二层次的市场，即竞争性私人市场。购买者除了给资源提取公司付资源的市场价格以外，还必须出示预先购得的消耗定额权利证，然后由公司在纳税时把权利证交给审计员。这种办法集中地规定了消耗资源的总量，同时又能让分散的价格体系去决定这一固定总量在各种用途之间的配置。

跨州税与此很相似。通过征收消耗税，我们可以把吞吐量降到可以由社会控制的水平，以确保它处于生态系统的承受限度之内。这种办法同样可以达到控制吞吐总量的目的，而微观配置则留给市场去完成。吞吐的优点在于它便于行政管理。佩吉甚至认为，这种方法只不过是现存消耗定额的代数符号倒置。我们不是对消耗给予补贴，而是课之以税。其缺点在于，与实行消耗定额方法相比，它只是以间接松散的方式来控制吞吐的总量。用这种方法，数量和价格可以自由变化，而在定额制度中，所有的调节都是借助价格进行的。生态系统所敏感的是数量而非价格，因而，从生态角度考虑，定额系统要更为安全。尽管从行政管理角度看，征税法肯定更为简便易行，而且，它更有可能从一开始就赢得广泛的支持。

尽管上述两种体制各有其优、缺点，但它们都能够：(1)降低消耗和污染程度，限制人工产品的总贮存规模；(2)提高资源的相对价格，促使资源得到更有效的利用；(3)无论是课税还是拍卖，其所得都能为政府筹得一大笔税收或收益。第三个结果同对不平等现象的限制紧密相关。

较高的资源价格本身很可能对收入分配产生一种负面影响，这种情形颇与销售税相似。不过，收益分配的不断改进足可以抵消这种负面影响。不公平现象也许将直接通过确定最低和最高收入线而得到限制。最低收入线的维持离不开逆所得税(negative income tax)和政府征集的资源收益的资助。这样，我们就能通过限制吞吐规模来达到不超出生态可承受性范围的目的，通过提高资源价格达到更有效地利用资源的目的。通过重新分配从提高资源价格中获得的资源收益达到公平分配的目的。而这一切，都是对吞吐规模进行限制的结果。

确定最低收入线和征收逆所得税的想法已经得到了政治上的支持，但是，确定最高收入线的想法却并没有得到这种支持。许多人担心对最高收入的限制将不利于刺激经济增长，反而使之减速。但是如果增长不再是至高至善，那么原来认为是最重要的刺激因素也就变得不那么重要了。为了补偿个人工作的努力程度、风险性及工作条件方面的真正差异，一定范围内的不平等应当继续维持下去。追求收入的差别也是很重要的。因为公平在很大程度上并非收入的平均化。但是，1/10 的差别已足以使不平等发挥其正常功能了。人们过分夸大了不受限制的不平等对经济增长的刺激作用，这种情形在美国尤为明显。据报道，日本汽车公司的管理人员所挣的工资是一线工人的 6—8 倍，而美国汽车公司的管理人员所挣的工资竟是一线工人的 15 倍，而且，当销售不景气时，美国的工人会被解雇，管理者们却照样抱着铁饭碗，工资也通常分文不少。而在日本，工人与管理人员可谓是有难同当。很明显，收入上的极大的不公平并没有使美国汽车工业比日本同行效率更高。事实上，管理人员越是富有，他们也许就越缺乏努力工作的动因，而工人们则越发怨恨公司而

缺少合作精神，因为他们知道只要萧条的兆头一出现，他们就会被解雇。

一旦人们接受了不公平应当保持在一定限度之内这一原则，那么，确定什么样的限度是恰当的限度这一问题就会成为进一步研究、反思和争论的课题。

关于限制人口问题，目前存在着众多的作法，这其中既有强制性的政策，也有完全的放任自由。至于我个人，我赞成由K.布尔丁(Boulding)最先提出的制度：根据生育能力的新陈代谢规律确定出生人口的总量；将之划分为可交换的生育定额，平均分配给个人，这种定额可以自愿地买卖或转让。[10]这一计划将宏观上的控制同微观上的自由很好地结合了起来。不过对许多人来说，把生育权拿到市场上去交换的观念无论如何是难以接受的。有些人甚至把出售合法的生育权同贩卖人口混为一谈。至于人们为什么可以接受目前的"出租子宫"和为单身母亲提供诺贝尔奖得主的精子的作法却对上述建议如此反感，这一点不是我目前讨论的问题。无论如何，对这一有争议问题的讨论，将会分散人们对与此无关的其他作法的注意力。因此，就当前目的而言，我还是请求读者奉行自己的人口政策。[11]我之所以提到这一点，只是为了我自己论述的完整性。

上面建议的这几种作法的优点在于它们都可以在过渡时期得到逐步实施。开始时，消耗定额可以定得高一些，使之接近于目前的水平(或者把跨州税定得低一些)，并且首先只运用于能源这种最普遍的资源上。分配方面的界限开始时可拉得大一些。生育定额也不要同真正的生育能力有太大的差距。一旦各种制度到了位，这些限制就可以像钳口一样随意地逐渐缩紧。当然，在一个民主社会，如果缺乏政治措施，这些限制就可能会

被放松到名存实亡的地步。

当然，与我们上面所建议的对私有制度修修补补的作法相比，也许可能还存在着别的更好的办法。但是，我们有责任明确地提出一些供大家讨论的东西来，这也可以说是“抛砖引玉”吧。就像一个拍卖者应当喊出底价以便开始拍卖一样，拍卖者并不相信底价最终将会成为真正的售价，但是没有一个明确的起点，就永远不可能开始反复报价的拍卖反馈。同样，只要经济学家们认为稳态经济概念不值得“出价竞买”，只要他们仍然对增长癖存在幻想，就永远不可能开始反馈式的批判性讨论。

在向稳态经济过渡中，还有许多深层次的问题，诸如如何协调增长型经济和稳态经济之间的国际贸易，如何满足第三世界进一步发展以实现自给自足的合法要求等。这些都是值得探讨的重要问题。但是，从某种意义上看，只要我们尚未坚定地树立起如下两个信念，对这些过渡问题作进一步探讨就是不可能的。这两个信念是：(1)增长型经济是没有出路的；(2)从总体上看，稳态经济是一个可取的方案。

眼下紧要的任务是使这种理论变得尽可能明确和有说服力，但是，仅仅如此还是不够的。凯恩斯革命之所以未发生，是因为他的论证是如此的简明、令人信服而又无懈可击。正是由于大萧条的出现，才使人们相信不承认有可能出现强迫性失业的经济理论是错误的。同样，也许只有等到发生了一场生态大危机之后，人们才会相信否认经济发展可能超出它的最佳规模的经济理论是有问题的。但是，即使发生了那种不幸的事件，我们仍有必要为公众准备好可供选择的观点，只要这种危机状况使得公众不再固执陈见。

不过，危机状况本身并不能造就善于接纳新思想的公众，除

非有了为采取有目的的行动提供道德资源的精神基础，而这正是我写这篇论文的初衷。事实上，向稳态经济的过渡需要有像本书中的其他文章所提到的那种后现代精神。

注　释

〔1〕韦斯·杰克逊：《影响美国农业的六个假设》，《地球年鉴》（1987），第 19 页。

〔2〕尼古拉斯·齐奥吉斯库—罗根曾对熵定律与经济之间的关系作过精彩的分析。参见《熵定律和经济过程》（马萨诸塞州：哈佛大学出版社，1971）。

〔3〕弗里德里克·索第：《笛卡儿的经济思想》（伦敦：1922）。要想对索第的经济学作进一步研究，请参阅 H.E. 达利：《弗里德里克·索第的经济思想》，《政治经济史》12/4（1980），第 469—488 页

〔4〕见罗伯特·海尔布鲁纳和莱斯特·苏尔鲁：《经济问题》（新泽西：Prentice－Hall，1981），第 127、135 页。

〔5〕A. 爱丁顿：《物质世界的本性》（纽约：剑桥大学出版社，1953），第 74 页。

〔6〕H.E. 达利：《交换价值的循环流程和物质—能量的线性吞吐过程：误置的具体性之一例》，《社会经济观察》42/3（1985 年 11 月），第 279—297 页。

〔7〕肯尼思·布尔丁：《即将来临的地球飞船经济学》①，亨利·法瑞特将它编

① The Economics of the Coming Spaceship Earth，这里 Spaceship Earth 一词意思是把地球比作一艘宇宙飞船，它的能量和物质补给都是十分有限的。

入《增长型经济中的环境质量》(约翰·霍普金斯大学出版社,1966)。
[8] 巴累托最优配置指这样一种状态,一部分人状况变好不可能不使另一部分人状况变坏。
[9] 见 H.E. 达利编:《经济学、生态学和伦理学》(旧金山:W.H.Freeman Co.,1980),第 337—344、317—320 页。
[10] 肯尼思·布尔丁:《20 世纪的意义》(纽约:Harper & Row,1964)。
[11] 在拙著《稳态经济学》(旧金山:W.H.Freeman Co.,1977)中,我曾试图说服大家接受我的观点。见该书第 56—61 页。

8 后现代世界中的农业

〔美〕C. 迪恩·弗罗伊登博格

一、现代农业问题

40 年前，在农业研究和教育机构中，没有谁会对人们已经视为当然的当代农业的基础产生疑问。当我还在加利福尼亚州立大学学习农业时，我们都认为，对于农业来说，资本和石化产品的投人是有百利而无一弊的。当时我们正经历着二战以后令人激动不已的高产时代。绿

色革命正处于起步阶段，给人一种前途一片光明的印象。由于农业家庭和乡村社区正处于欣欣向荣的阶段，很少有人对他们未来的福利问题表示关注。现今的绝大部分食品短缺国在那时还都被视为西欧势力的殖民地，因而国际性农业贸易尚未出现。大片的土地都被用来种植咖啡、茶叶、甘蔗、花生、棉花、烟草、棕榈油、椰子、可可和橡胶。当时世界的总人口只有如今的一半。只有为数极少的农学家和社会预言家注意到了热带森林遭受滥伐和土壤沙漠化的现象。农业一直被认为正沿着健康的轨道发展。人们从那个殖民世界赚取到了巨额的利润。当时只是在那些饱受战争创伤的国家中，农业的重要性及其前途才被人们当作问题提出来。

如今，旧的殖民世界和战后的那种景况已不复存在。在我看来，我们在农业方面已进入了一个后现代世界。我之所以坚持这一看法，是因为我坚信，这个曾养育了我的现代世界已处于崩溃的边缘。而与此同时，新的希望的曙光正在微微展露。

无论是从技术的、经济的角度看，还是从社会的、精神的角度看，现代农业都陷入了全球紊乱状态。人们越来越意识到，现代农业技术的运作几乎完全依赖于矿物燃料和石化产品这类日渐枯竭的、不可再生的有害物质的大量投入。我们已经开始考虑采用后石油技术(postpetroleum)的必要性。我们已在着手寻找一条不再引起土壤和食物系统毒性增加的新途径。人们逐渐意识到种植单一作物这种做法变得越来越不可靠了。目前，人类消耗的粮食中有85%仅来自14种植物！我们目睹了由于人类的原因，物种正在以惊人的速度递减。大气中二氧化碳含量的不断增长也引起了人们越来越多的担忧，这些二氧化碳大部分来自有机物质的氧化，而这又是常年农垦种植的必然后果。

同时，全球每年在粮食生产过程中要用一亿多吨的氮肥，这些氮肥氧化后对臭氧层可能产生的影响也不能不令人忧虑。人们过去对现代农业的奇迹所抱有的幻想，如今受到了怀疑。

土壤表层的流失程度也是空前的。人类已经侵蚀了地球土壤蓄积量的 50%，而大面积的沙漠化又将在本世纪末把另外的 30% 夺去，这些事实不能不让人担心，超过 60 亿的地球人口将如何用 4% 至 5% 的地球表面积来养活自己？种植面积的扩大导致全球性的滥砍滥伐森林现象，农业生产成了人类对生态环境最具破坏性的活动。卡尔·萨根和其他一些人认为，它的严重性赶得上一场核冬天所带来的威胁。

从经济方面看，现代农业已经破产。在美国，农业人口仅占全国总人口的 3%，而其所负担的债务却等于墨西哥、阿根廷和巴西等国的外债的总和，数额高达 2200 亿美元，而美国 1988 年农业收入总计只有 260—300 亿美元。几乎每个国家都围绕一个预期的美好的国际商品市场组织自己的农业。然而，由于许多或喜或悲的原因，这一市场如今已不复存在了。40 多年来，我们一直重视从技术上提高农业生产力，却没有去认真考虑许多其他的重要因素，这种做法使得目前各地的农业几乎都面临凋零破产的窘境。

从社会角度看，数以百万计的农业单位和乡村社区都处于贫困境地。正像莱斯特·布朗在《1986 年世界状况》中所说的那样："各国领导部门根本不明白这些问题"。农业是个非常复杂的问题，它被人们严重地误解和忽视，人们甚至不愿意对它进行讨论。然而，事实上，它却是其他一切副业的基础。我们把农业当作一个问题提出来，这在历史上还是首次！因此，后现代世界中心和过程研究中心的领导者们必须清醒认识到，他们负有促

使当代哲学家、物理学家、社会科学家和生物学家重视这一问题的责任。

从精神方面看,现代农业也已破产了。现代农业把增进权力和财富视为自己的目的。粮食在今天被人们视作一种政治和经济武器。良好的农业被定义为产量最高、获取财富最大的农业。没有这种追求也就没有农业。这种对"良好"的理解,不再把农业生产中所付出的社会的、资源上的和环境方面的代价计算在内。农民、农业家庭以及乡村社区的福利也不再受到重视。不再有人去过问人的价值、社区问题、农业对福利的贡献以及如何改善与农业生产密切相关的生态环境这类问题。可以说,这种精神上的崩溃正是导致农业危机的一个主要原因。

二、自力更生的再生性农业概念

上面我就全球性农业危机作了一个非常简短的描述。这种危机使人们越来越认识到必须找到新的出路。今天人们已经意识到,对于土壤和植被的侵蚀破坏、物种的灭绝,人们不可能给予"技术上的弥补"(或找到一种替代之物),因为它们都是些最基本的东西。多年来,一些空想家们一直把无土种植法看作是一条出路。但是,这项技术同样需要依靠石化资源,主要用它生产可溶性氮肥。海洋也曾一度被人们看作人类已经枯竭的土地资源的替代品。但正如陆地本身一样,海洋也受其脆弱的承受能力的限制,并且,我们知道,海洋同陆地是彼此紧密地依存着

的。由于所有可供耕种的土地都已被开垦殆尽，人们不可能再指望从无限的草原和森林地带获取充足的食物。而向赤道的非洲、拉丁美洲和东南亚群岛的进一步侵入则意味着生物圈的自我毁灭。7000多年来（这里我使用的是W.C.劳德米尔克在其著名的著作《7000年来对土地的征服》中提出的时间概念）人类第一次开始意识到，我们尚未发明出一种能够保持其最重要的基础资源的农业。我们目前面临的农业危机正在孕育着一种挑战性的观念，它深深地扎根于一个漫长的无可挽回的破坏性传统之中，却要创造出一个自力更生的、再生性的农业。

为了定义和讨论的方便，我们可以对再生性农业下这样一个定义：再生性农业出于对社会和未来利益的考虑，力图寻找一条可以把生物的再生机制建立在可持续的基础之上的道路。再生性农业的运作在给生产社区带来更高的声望和更大的福利的同时，也能在某种程度上改进物理和生物环境。它能够把“大地”恢复到它的原初形态。它模拟一个既定的自然生态系统的复杂性和多样性，模拟更原始的生物群落。再生性的、自力更生的农业对当下的环境、生物栖息地或自足的生态系统中的所有成分都给予足够的重视。从一方面看，这些环境或生态系统是由无机物和有机物组成的，但从另一方面看，它们是由共同生活于群落（包括小型生物区域）之内的各种各样的生物体构成的。

自力更生意味着特定的生物地理区域（生物地理区域这一概念是由国际自然和自然资源保护同盟提出来的）内的自给自足。在我们的目前阶段，自力更生是指国家在衣食必需品方面达到自给自足的程度这一目标。现存的依靠出口种植物进行国际贸易获利的做法乃是殖民时代的遗产。自力更生这一概念所包含的内容绝不仅限于此，因为它对寻求用于国内消费的衣食

的替代品的强调，远远胜于它对用于出口的橡胶、茶叶、咖啡和可可的强调。我将在后面的部分讨论自力更生的众多含义。

三、基本原则

任何有机体，不论它是低等的蝾螈还是高等的人，要想生存下去，都必须同时具备三个条件。要记住这三个条件并不困难，但是要在我们的现代世界和处于希望之中的后现代世界的实践中做到这些，却是一场令人生畏的挑战。

一个农业系统要想成为后现代的，必须按照以下三条原则运作：

(1)对可再生性能源的使用必须以既定的生物区域的再生能力为度。

(2)所有重要的不可再生的东西都必须重新利用。

(3)生物圈内所产生的废物量必须限制在生物区域的消解能力范围之内。

要记住上述三项生物和物理事实是容易的，然而，要想建立一个既满足这些限制性条件又能养活全球人口的粮食系统，是非常困难的事情。接受这些规范性原则，无疑是一场挑战。许多年前生物学家们就指出了这些事实，但是现代农业只是到现在才刚刚开始注意到它。不过，农业如今面临的重重危机，已使

得农业实践者们开始以严肃的态度对待这组原则。

如果把这一组原则比作是再生性农业这幅织锦的经纬线，那么，另外的一个原则则是使这些经纬线形成的一个整体的设计图：所有的生态系统都具有复杂性，因而农业必须同这种复杂性保持协调一致。农业必须去设法利用既定生物群落中的生物的多样性。这一点同当前全球种植单一作物的做法恰恰相反。

因而，后现代农业科学、技术和社会组织在对待自然系统的过程中必须牢记这些再生性中介原则。假如采用简单粗暴的办法去对待自然系统，后现代农业就不会诞生。我们至少应在农业系统和自然系统之间建立一种共生状态，最好是能建立起一种高度互补的关系。尽管关于如何实现这些原则的理论还处于襁褓之中，但它至少已经问世了。从这里，我们可以看到实现后现代农业的巨大希望。

农业研究机构、教育机构以及它们的附属机构必须对以下问题加以讨论：(1)在人类大规模侵入之前，原始生态系统究竟是什么样子？(2)人类同这些早期环境之间的关系如何？(3)如今关系怎样？(4)导致这种变化的原因是什么？(5)如何去模拟那些早期的群落？(6)从我们目前的状况迈向这些后现代目标应采取什么样的战略？

四、具体内容

至此我们可以明显地看出，要想展望后现代农业，需要有一

个全新的范式，要求彻底实现由还原论向生态学观点的转变。人类在自我理解上必须实现从机械论到相互关系论的转变，这种自我理解上的转变对实现技术上的转变非常重要。

从精神角度看，后现代农业追求新的价值、新的目标以及对个人和社区的新的自我理解。它追求土地的健康价值、人类与土地间融洽关系的价值、人类和非人类生命之间的公正价值、工作和关系中的意义价值。后现代农业以改进土地、农业和社会之间的关系为奋斗目标，它的最终目的在于对这个星球上与我们息息相关的生命的进化过程作出贡献。后现代农业按照有助于而且促进同它发生相互作用的自然体系的思路来设计和运转。它能使自然体系变得更完整、美丽、和谐。未来的农业将会体现出关怀土地的精神，而对土地的这种关怀，不是来源于追求私利的动机，而是来自人们对生命的感恩之情。

我把后现代的、自力更生的的再生性农业概念所包含的社会的、政治的、经济的和技术方面的内容总结为如下几点：

(1)每个国家都必须使自己确立的农业生产目标受到该国政权管辖范围内的微型生物群落的再生性承载能力的限制。就依赖于矿物燃料和石化产品的现代农业体系而言，这意味着要把农业产量削减 50%。

(2)再生性农业系统要求由社会来承担生物—阳光集约型农业经济体系(bio - solar intensive agroeconomic system)的生产费用。国家不能再依靠增加土地、石油和农业方面债务的办法来维持它旨在获取充足而廉价的粮食的农业政策。

(3)如果以生物圈的生存包括人类的生存为目标，那么，在这个食物短缺的世界中，每个国家都必须优先考虑通过国际合作来建立一个再生性的自力更生的粮食生产系统，以此来代替

旧的殖民地式的作物种植体系。

(4)要在一个养活着60—70亿(甚至更多)人口的星球上建立一个自力更生的可再生性粮食系统,就必须停止把主要的农业用地改作他用的做法。

(5)全球农业研究机构、农业教育机构以及农业推广机构应成为研究和设计生态农业的中心。农民应成为"微型生物群落的管理者"(他们应当在基础设施方面得到必要的支持)。整个社会必须改变单纯从经济、政治和军事权力方面理解安全的思维方式,转而从保持生物圈自身生物多样性的健全这一角度来理解安全的含义。换言之,我们必须放弃那种利用经济、科学和技术来获取和维护权力的做法,转而用它们为土地和那些按农业所要求的方式与自然系统发生联系的人提供服务。除此之处,别无良策。

(6)由于后现代农业是生物阳光集约型农业,微型生物群落得到了精心的恢复和增加,因面,在微型生物群落的多样性和人口数量之间必然达到一种协调,这些人口为了在可再生的前提下维持国内衣食方面的自给自足,同这些群落发生着内在的联系。社会内部生物群落管理者(即农民)的数量将由以再生性方式培养生物群落的必要性来决定。

(7)要想培养农业同自然系统之间的共生或互补关系,就必须培养乡村社区。乡村社区必须经过一次复兴。如果人类社区缺乏再生性的记忆、知识、观点和目的,再生性农业就不可能出现。因为所有这一切都是相互依赖的。

(8)后现代农业意味着在价值基础上将实现一种转变:农业的首要目标将不是生产财富,而是更关心那种对负责任的社会承担责任的自由的价值观,关心工作和生活的意义,关心所有生

命的神圣性和后代人的福利以及他们的生存模式的神圣性。

五、初步尝试

美国堪萨斯州萨里纳土地研究所的韦斯·杰克逊所做的工作，可以说是迈向后现代农业的一次很有意义的尝试。作为一名遗传学家，他的办法是在多种种植的环境中促进某些多年生草本植物的生长。其理想是在美洲辽阔的大草原上结束小麦、燕麦和大麦的种植，建立起与更原始的草地群落相类似的草原生态。目前这个理想已胜利在望。

具有英国血统的肯尼亚人戴维·霍普克拉夫特是康奈尔大学动物学专业的毕业生，他在位于内罗毕郊外的阿希河边占地900英亩的动物饲养研究中心工作。他的努力给半干旱地带的畜牧业带来了新的活力。世界观察研究所在《1986年世界状况》报告中曾提到他的工作。霍普克拉夫特在他称之为自然系统管理工作方面取得了新的突破。他是我在这次旅程中碰到的在模拟更原始的生物群落方面成绩最突出的人。这些模拟动植物群落的产量以及对资源环境的改善，都是令人惊奇的。

在过去的15年中，在“综合性农林”研究领域中涌现出许多新的机构。这些机构的任务同样是用种植土生土长的植物（通常是树木和灌木）来恢复脆弱不堪的自然景观的原貌，并依靠所拥有的（关于新近消失的占主导地位的动植物群落的）知识和储藏下来的基因，建立起新型农业。

当我们有一天成功地把多年生草本植物同当地动物群落有机地结合起来，在高降水量地区做到把内陆渔业和树木种植结合起来，围绕我国各种生物地理区域内的问题建立起我们的农业科学来，那时我们就会对什么是后现代农业有一个更清晰的认识。目前后现代农业已端倪初露。为了建立新型农业，亚洲和欧洲的许多国家已在社会、经济和政治结构方面进行了改革。

正如我在本章开头时所说的，据我观察，在农业方面我们正在进入一个后现代世界。我之所以对此深信不疑，是因为那曾养育我半生之久的现代农业已处在崩溃的边缘。正是在这种危机的刺激下，人们看到了新希望之光。目前人们已经积极地开展了一些具有深远意义的活动，这些活动以非正式的形式表现在所谓的有机农业运动中，出现在私立或公共的未来再生性农业研究发展中心中。人们已经找到了新的共同关心的焦点，新的价值观也正在形成之中。在全球农业危机的背景下，人们已经达成了一项新的共识：我们必须另辟蹊径。我相信我们并不需要花很大的力气就可以对现代农业体系作出必要的调整。在许多地方，人们都把这一危机视为寻求新的发展的机遇。从过去10—15年来的相对较新的活动中，人们开始看到了后现代世界中的后现代农业的广阔前景。

从这些新的农业活动中，人们可以观察到正处于发展初级阶段的后现代精神。像其他所有的生命形式一样，人类为了生存，必须同自然系统发生关系，因而，对地球的高度关怀——利用农业科技增进人类同与我们息息相关的自然系统的关系，成了人们关注的中心问题。美妙的是，在后现代农业中，人们将通过一代又一代人的努力来改善土地的健康状况（保持土壤的肥力，保存生物种类）。那种旧的为了攫取财富和权力而对自然系

统加以控制和操纵的价值观,将让位于同自然的合作和对它的培育,这是一种出于感恩之心而去关怀自然系统的人类精神的表现。

参考文献

书　　籍

莱斯特·布朗等:《1986年世界状况》(纽约:1986),同时参阅1984和1985年度的世界状况报告。

劳伦斯·布什,威廉·B.莱希:《科学、农业和研究政治》(哥伦比亚:1983)。该书集中分析了美国农业研究中的瘫痪现象。

唐·A.迪尔曼,达瑞尔·J.霍布斯:《美国乡村社会:80年代问题》(哥伦比亚:1982)。该书着重于社会问题的研究。

高登·K.道格拉斯主编:《变化世界秩序中的农业承受力》(哥伦比亚:1984)。撰稿人有兰尼尔·塞纳亚科、斯蒂芬·格雷斯曼和弗里德里希·H.布泰尔。

沃尔特·埃博林:《硕果遍野:谈谈美国农业》(加利福尼亚大学出版社,1980)。

C.迪恩·弗罗伊登博格:《明天吃什么?》(明尼阿波利斯:1984)。

J.唐纳德·休斯:《古文明中的生态学》(墨西哥大学出版社,1975)。

韦斯·杰克逊,温德尔·伯里,布鲁斯·科尔曼编:《迎接土地的明天:可支撑农业和管理论文集》(旧金山:1984)。

W.C.劳德米尔克:《7000年来对土地的征服》,《农业信息简报》第99号(美国农业部,1978)。

戴维和马西尔·皮门特尔:《粮食、能源与社会》(纽约:1979)。

R. 尼尔·桑普逊:《农田还是荒原? 选择的时代》(宾夕法尼亚:1981)。该书集中讨论环境和农业资源危机。

期　刊

《农业与人的价值》(理查·海因斯编,佛罗里达大学哲学系)。
《未来农业报》(戈斯·扬博格编,未来农业研究所)。

9 走向后现代科学与技术

〔美〕弗里德里克·费雷

我用“技术”这个词来指称智慧在实际方面的一切运用。早在所谓的科学来到地球之前，这种广泛意义上的技术就已发挥着非常重要的作用了。技术(而不是科学)直接地影响着生活和自然，它是人类最基本的文化现象。任何一种文化，如果缺少了独具特色的技术，它就无法成立。

当然，由于现代科学的影响，在过去的两个世纪中，欧洲的技术发生根本性的变化。这种变化了的技术转而又使我们世界的大部分发生了翻天覆地的变化，有时我们将之称为现代科学文明。不过，如今我们看到的却是后现代科

学的出现这一令人激动不已的可能性。[1]正像这部丛书的第一卷所描述的那样，这种后现代科学，连同与它有关的人工产品和生活态度，与典型的现代科学和文明在思维方式和实践方面存在的差异，决不亚于现代科学和文明同前现代科学和文明之间的差异。

当然，实践问题必然牵涉到价值问题。技术显然远远不单纯是思想的具体化。从根本上说，技术是需要和价值的体现。通过我们制造和使用的器具，我们表达了自己的希望、恐惧、意愿、厌恶和爱好。技术一直是事实与价值、知识与目的的有效结合的关节点。两方面都应算作技术的必要条件，二者缺一不可：从一方面，如果缺少了知识，不管我们如何热切地希望达到某种目的，也无法造制出实现这些目的的工具；从另一方面，如果缺少了价值，我们将永远不会产生出使用知识的动机。可以说，价值和知识是每件人工产品的基本成分。通过对技术的解析，我们会从中发现一个完整的信奉和信仰世界。

一、由前现代技术世界到现代技术世界

人们往往将现代科学诞生前的所有信奉和信仰混为一谈，使之看上去仿佛只有一个前现代世界，这种做法实在是有些太简单化了。它有可能掩盖存在于各种前现代文化之间的差异，譬如文雅的、分散的前现代霍皮印第安文化与刘易斯·穆姆福特所说的法老埃及的前现代“大机器”文化之间的差异[2]。它会混

淆一方以耕牛和锄头为标志的前现代技术和另一方以戎马和战剑为标志的同样的前现代技术之间的差别。

仍然，毋庸置疑，在我们的现代世界和那些先于我们存在过的或者今天仍然挣扎着在这个星球上与我们的现代世界保持共存的技术世界之间，同样有着某些重大的差别。因此，如果我们不是把前现代文化仅仅描述为比现代文化“稍早一些”，而是对其重要的特性进行一番分析，我们就会发现真正的前现代文化是一种什么样子。

首先，许多前现代世界的共同特点表现在前现代产品和技艺得以发明和传播的方式上，“实用理性”是前现代技术的关键。实用理性是指那种为了实现由大脑构想的目的而进行设计、认识和重复使用有效手段的能力。至于这些目的究竟是去和平地制造一只陶碗，还是去铸造一把青铜战剑，是去把农民组织成为一个种植村落，还是去把成批的奴隶控制起来修筑金字塔，这些都是无关紧要的。在这种表面的重大差异下，所有这些目的的共同之处是：它们所赖以实现的办法是从试验和错误中获得，并凭借传统和日常经验得到传递的。农夫们的智慧、金属匠们的经验知识、草药医生的秘方、行会的技艺，所有这些都是由师傅传授给徒弟、母亲传授给女儿、牧师传授给助手的。因为这些办法得到了并传递了人们过去非常偶然地获得的各种发现，所以，它们都是些无价之宝。

其次，前现代技术普遍地不精确。就像老祖母的所谓最佳烹调法一样，要你加上“一撮”这种或那种东西，在“文火”上烤烤，然后再揉搓揉搓，直到“感到适可”为止。由于缺乏精密的仪器，实用理性只能满足于一种粗略的估计。但是，通过在稳定传统中的长期使用，这种近似值中的随意性偏差是可以消除掉的，

譬如，巴比伦观察天象的僧侣们在数个世纪并不精确的天文估计的基础上，编制出了非常可靠的历法，甚至包括对月蚀的精确预测。而中世纪的建筑师们为了上帝的荣光，在没有精确的工程知识和现代材料的情况下，同样令人瞠目结舌地使一座座大教堂拔地而起。由农业革命所代表的实用经验的积累最终使欧洲获得了创造现代世界的自由。

再次，尽管前现代技术取得了所有这些显著的成就，但它所凭借的只是知其然而不知其所以然的实用知识。换言之，理论总是尾随而不是引导着实践。由于我们是能思维的动物，重理论也就引发了解释的欲望。例如，为了证明他们在编纂历法方面取得的成功，巴比伦针对"有神性的"行星有时明显不规则的运动，精心编制了一套精辟的神学目的论。有些文化（譬如古代迦南文化）以性感应巫术理论来解释他们在农业技术方面所取得的成功。这种文化把春季的劳作、种子刺破土地的努力和夜晚在地头上的狂热交媾联系在一起。我们今天可能会感到上述见解的幼稚可笑，即使我们相信古迦南人那种无拘无束的努力确有成效，但是，借助于人工化肥和机械化耕作所得到的作物产量，不知要比那些处于宗教性交媾狂欢中的古代农夫所梦想到的要多出多少倍。原因何在？现代技术和现代世界的秘密何在？

其实，这并不是个什么秘密。我们知道，正是由于我们平常在广泛意义上所说的科学的兴起，导致所有技术形式（无论是有益的还是有害的）的改变，并因此改变了整个世界。这一变化是相当彻底的，因为这是人类历史上首次把理论理性移植到了实用理性上，使得智慧成了变化的根由。也就是说，在精确的理论中多了一个关键性的因素——推理能力，它既受逻辑又受经验

证实的约束。

必须注意的是，现代科学本身就是思想与实践的混血儿。没有类似欧洲的镜片制造术（这一技术制造出伽利略的镜片和托里塞利的气压计），就不会有现代科学的诞生，因为正是这些手工技术提供了解决理论问题的实际手段。因而，现代科学和现代技术都是理论理性和实用理性的混合物。两者互为因果。

把理论理性移植到实用理性这一变化，到底产生了什么样的关键性差别，以致我们竟然要以此来作为新"现代"纪元的起点呢？第一个重大的差别是，它使得实证性理论开始领导技术实践，从而使得整个世界发生了翻天覆地的变化。人们从事理论学习，研究自然秩序的"内部节律和机制"、探索应如何"为了驾驭自然而顺从自然"，所有这些活动无不出于实用的目的。

第二个重大差别是，追求精确理论的理想替代了实用工艺中的"尽可能接近"的期望。阀门正在被磨制得越来越精巧，以致它几乎能够使卡诺物理学所设想的制造具有百分之百效能的机器这一近乎不可能实现的理想变为现实；转向农业综合企业的农民们也不再对鸟和昆虫之类的"害虫"造成的损失持宽容的、不屑一顾的态度了，而是竭力去追求对投入的劳力能量、和原料的百分之百的回报这一不可能实现的理想。

最后，正如怀特海所言，第三个具有划时代意义的差别是发明了发明方法(method of invention)。技术不再只有当产生了危机或需要之后、依靠某种偶然的幸运发现才产生，现代技术是以这样的方式发展起来的：各种潜在的需要（至少是潜在的市场）是可以被提前预见到的，通过理论上的推演，我们能够预见到什么样的事可以去做或什么样的东西能够被制造出来。爱因斯坦写给弗兰克林·罗斯福总统的那封信可以说是现代理论理

性引导其实际用途的很好的例证(尽管有点让人心寒)。在该信中,爱因斯坦只是简要地描绘了用一种新能源制造炸弹的可能性,这只是从抽象的数学推演中得到的理论上的可能性,并且只有一些高度推理性实验证据,结果却导致原子弹的问世。此后的曼哈顿计划、原子弹的制造和反复使用、无休止的军备竞赛、"确保相互摧毁"政策的出台、核工业的出现以及目前技术世界中持续升温的"星球大战计划",都是体现现代知识和价值相互融合的范例。

二、从现代技术世界迈向后现代技术世界

如果把上述这些例子看成是现代知识和价值的全部表现,则未免过于简单并失之偏颇。像前现代技术那样,现代技术在其所追求的目的的道德品质上也存在着巨大的差异。早在使音乐和信息充盈我们耳目的无线电和电视技术得到应用之前,赫兹的电磁理论就对此作出了预言;目前的基因理论则预示着,农业技术有可能在将来的某一天使得谷物自身生产出杀虫剂来。或者,说得更远一些,谷物将会具有从土壤中固氮的能力。

然而,更重要的事实则是,同现代科学的诞生相关连的、目前在我们周围的技术氛围中处处得到体现的占统治地位的理论思维具有一种独特的"倾斜"特征——向简单化和还原论分析的倾斜。如果不是由于环境的影响,这种倾斜本来是不会出现的,而且从将来看,它决不可能永远和良好的科学工作联系在一起。

如果说从前现代技术向现代技术的过渡主要是以把理论性智慧彻底地移入实用性工艺智慧为特征，那么，由现代世界向后现代世界的过渡则可能要求在理论性智慧本身的“倾斜”性质方面进行根本性的、“质”的变革。

问题的关键并不是去拒斥理论性智慧本身。只要不发生由自然界或技术造成的有可能把整个世界抛入野蛮状态或更糟境地的全局性灾变，我们就应作更多的努力来保持理论对实践的引导地位。既然我们的出发点是一个人口过于拥挤的世界，我们就不能指望回到那种粗笨的、迟缓的前现代方法中去。我们需要精确性，需要指导我们发明的方法。但我们同时也应对理论性智慧进行彻底的改造。

乍看起来，这种说法可能有点不可思议，可事实并非如此。现代理论性智慧的大量方法和基本假设也许都是偶然的历史事件的产物，而不是什么理所当然的东西。设想一下，如果天文学和物理学不是现代纪元初期的带头学科，现在的理论将会又是什么样子！不管怎么说，正是在天文学领域，人类观察者们才萌生出了“无摩擦的运动”和“永恒的规则”这种简单化的理论理想。在某种意义上，天文学能够获得领先地位对人类来说是件非常幸运的事，假如不是这些可见的宇宙规则吸引我们进行理论研究，我们还会创立出某种科学来吗？如果地球大气中的某种微小的气象变化使得夜空总是漆黑一团，那么，地球上纷杂喧闹的事件是否也能够让我们猜想到，在这些纷乱复杂的事件背后可能隐藏着某种形式的智慧？不过，与此同时，我们也不无遗憾地发现，天文学和物理学——关于简单性和无生命物质的科学——早期获得的成功却使得理论科学“倾向于”按照机械论的、决定论的、还原论的怪异方式来理解“真实的存在”，这种思

维方式又反过来像幽灵似地不仅促使我们去发展具有空前杀伤威力的新式武器，而且导致我们最“成功”的掠夺性经济技术的出现和对地球的不知满足的掠夺。

那么，有没有别的途径？毫无疑问，至少在逻辑上没有这样的必然性，要求理论研究一旦出现，就必须永远束缚在从天文学和经典物理学中引出的关于现实的那种机械论的、还原论的模式之中。近几十年来，新的物理学本身就一直在力争从那种现代模式中挣脱出来，转向某种极为不同的模式。在这方面提供最好例证的也许要数新兴的、稚嫩的生态科学。在这种生态学中，包含着全新的科学思维方式的种子正在萌发，它把复杂性作为它的领域，把综合性当作它的认识目标，尽管它同样需要精确性，并且需要以现代的分析方法作为自己的工具。生态学的本性和它的任务要求它必须始终重视巨大而复杂的生态系统、相互作用的有机体及其无机环境，它的基本目的就是要理解整个生命系统。从始至终，生态学都以精确的分析作为自己的工具，但它并不像现代还原论者那样，假定部分是以某种独立的方式累积成为整体的，而是带着完全不同的目的，即试图去发现整体中各部分是如何互相区分却又彼此影响的，各部分是如何在本质上受到由它们的相互作用形成的复杂关系的影响的，它们又是如何反过来对整体产生影响的。

当然，保持稳妥谨慎是必要的。正在出现的后现代科学也许只是一个美妙的幻影。事实上，今天的生态学是一个剑拔弩张的战场，在这个战场上，分析论者和还原论者们正在同综合论的先驱者们进行着领导地位的争夺战。在当今包括生态学在内的一切科学中，还原论的理想依然有着强大的势力。那些倾心于以传统的成见而不是以对复杂整体的渐进的、开放的理解来

定义科学"成就"的人们，依然掌握着大部分研究经费。当然，以一种全新的方式"从事"科学研究——系统地、综合地——的观点仍然不仅在激励着许多生态学家，而且，这种观点对包括量子力学和控制论在内的所有科学来说，似乎都是必须的。那么，能够体现这些后现代科学和价值的技术与文明将会是一种什么样子呢？

从"整体到部分"而不是"部分到整体"的角度看，我们的世界正面临如何有效而人道地控制人口的紧迫任务。后现代的节育技术必须能够使全世界、尤其是那些在人口过多的重压下呻吟的贫困地区打破恶性循环，使生活水平的提高速度高于饥饿人口的增长速度。我们很自然地会首先想到利用生物工程的办法来解决。如今，简便的和可逆的男性节育法——通过吃药或注射——已不再是天方夜谭。不过，对于地道的后现代方法来说，它将会把这些生物工程技术上的奇迹视为实现一个更有秩序的环境的精密工具，视为一种为了促进全人类幸福而精心设计的社会方法。其目的不是通过对整体中"小部分"的操纵来实现对生育的"控制"(engineering)，而是去建立一项为社会联系提供服务的全球网络。这就意味着，譬如说，要运用全世界的系统来提供老年保障，进而消除人们对大家庭的实际需求；普及教育，尤其是对年轻妇女的教育，扩大责任选择范围，推迟生育年龄；在全球范围内更公平地分配人口和资源；采用其他以理论引导的、经过批判考察的精良的后现代社会技术系统，在一个有限的地球上维持人类的健康和保持互相依赖的人口的平衡。

受生态学寻求平衡的思维方式的影响，生物工程有可能在食物生产技术方面发生根本性的改观。我们的现代趋向一直在迫使生物工程为获得最大限度的高产量服务。但是，如果以"最

优化"替代"最大限度"作为后现代的理想,如果考虑的是全社会的幸福,情况就有可能大大不同。譬如,经遗传工程处理过而能够固氮和自身产生杀虫剂的谷物可能会在越来越多的地域种植,因而也就要求使用比现代农业企业(agribusiness)较少集中的耕作方法了。当然,由于适用于物理学的能量守恒定律同样适用于生物学,植物完成这些功能(指固氮和产生杀虫剂——译者)所消耗的额外能量几乎肯定要来自谷物自身,这样就可能在单株产量上得到平衡。但是,如果我们以优化整体利益为目的的话,那么,通过有意放弃让尽可能小的茎杆结出尽可能大的果穗这一目的,将会给低耕作的、分散的粮食生产以补偿。

由于地区、条件和爱好的差别,对基因类型加以修改,使之更具有多样性,这也是为后现代农业技术所允许的。它将产生一个更健康的生物圈,它不易遭受突如其来的枯萎病或虫害等自然灾害带来的损失。无疑,后现代农业中单位植物的成本要昂贵得多,每株植物的热效率肯定也会较低,但是,各种农业场所的增加(包括在郊区、甚至在城区的小片土地上耕作),将会弥补这些损失。按照这一方案,我们也许就无力负担目前为饲养食用动物而支出的巨额粮食耗费了。但是,也许后现代世界将是一个比我们的现代大麦克社会①在食肉方面更乐意节制一些的世界。今天,对动物以及自然环境的尊重已成了伦理学的前沿敏感问题。它所关心的范围决不能仅限于人类自身。后现代

---

① Big Mac Society。Big Mac(大麦克)是为筹措贷款减轻纽约市的财政困难而于1975年成立的纽约市政援助公司(The Municiple Assistance Corporation)的缩写,也是它的绰号。此处泛指美国。——译者

世界也许不会全部是素食主义者——这会使人类脱离他们的生活于其中的符号性的和真实的生物圈——但是，可以肯定地说，食肉在后现代社会中将会成为罕见的圣餐。

任何一个社会所包含的方方面面是数不胜数的——人口的繁殖形式、农业的形式只不过是其中两个基本方面——正是在这些方面，体现着后现代认知方式和价值取向的技术将会为未来的生活创造一个崭新的世界。那么，后现代科学系统性的思维习惯将怎样影响我们的居住状况？孤立于社区的其他部分的四壁迎风的私人住宅理想是否会逐渐让位于新的住宅方式：人们既可以享受充分的清静，满足个人的健康趣味，又处于一个社会交往更为丰富、从生态角度更加合理的框架之内？同样，生态平衡理想和系统的整体性思想将如何影响我们的交通技术？能否在私人的交通自由和社会的协调及对公共系统的生态责任之间取得某种共识？后现代世界中的治安状况将会如何？娱乐情况将如何？未来世界中的技术同宗教之间的关系将会如何？

三、后现代性的悖论

我们目前处于现代世界同后现代世界的可能性之间，为了对当前状况的性质有一个明确的认识，我们有必要先来讨论一下后现代性的某些悖论。悖论一：我们使用的关键词“后现代”本身就包含着一种张力。在某种意义上，它仅指离开目前，即在“现在之后”，它不能有任何内容；但是，我们又希望赋予它一定

的内容，赋予它一系列的道德的和认识论的特性，仿佛我们已经知道了这个现在之后的世界是个什么样子。可事实上，我们对此知之甚少。正像各种各样的前现代技术表明在实践和信仰方面存在着许多前现代世界一样，由于当今的现代世界内部也同样存在着大量不同种类的技术，我们必须对各种可能出现的后现代世界做出预测。给综合理论以优先地位，让科学中的还原论从属于整体论，以“最优化”的技术理想取代“最大限度”的技术理想，所有这些做法就像一株幼苗一样，正生长在还原论科学以及由它产生的目光短浅的技术这块巨大的混凝土块之上。我们必须记住，当我们用我们时代有时极为罕见的有机力量(organic forces)来称呼未来时，我们只是就希望而不是就知识来谈论问题的。这就是说，后现代性的第一个悖论在于，它指称了实际上并未指称的任何事物。它只是一种比较性的表达，而相互比较的两个词项中只有一个是现实的。因而，我们绝对不要因此受它的诱惑，认为未来像我们所希望的那样，已经展现在我们的面前了。

悖论二：被我们现在称作一株幼苗的后现代世界，也许看上去很不像但同时又非常像现代世界。尽管伽利略时代的许多问题、大量的争吵以及所有的纠纷的解决方式同前现代的思维和实践方式看上去(其实也是)具有连续性，但是，伽利略的根本出发点——数学公式和经验证实——最终改变了世界。同样，目前的一切看上去也是具有连续性的。不管怎么说，所有的现代科学在原则上都对综合表示出了尊重之意，并且它们有时的确也并没有仅仅停留在口头上。牛顿的综合把宇宙铸成了一个庞大的机械系统，它是现代思维范式的胜利。这一点谁能否认？在今天，生态学家们正使用化学的和其他的分析形式去理解在

他们的复杂生态系统中发生的一切。那么，历史性的差异究竟在哪里？由于着重点、出发点、目标上的细微而又明显的差异可能导致后果上的重大差异，也就出现了悖论。仅仅出现系统或综合是不够的，它的质量也有很大的影响。让我们考虑一下机械系统与有机系统之间的差异。一个机械系统的某一部分（譬如一块手表）从该系统中取出来后，它仍旧是未取出前的老样子；而把有机体的部分从它们的整体中撕开后，它就不再是原来的样子了。手表是死的东西，它的价值总是外在的，它的功能是由外在的东西提供的。有机体却是活的，它有其自身的内在价值，它的功能受生命整体利益引导。同样，我们再来考察一下人们在开始研究工作时所持有的如下两种信念之间的差异：一种信念认为研究宏观结构的各部分对重建关于整体结构的理论至关重要；而另一种信念则认为，只有对整体的属性有了初步的了解，才能有效地指导对部分的研究工作。这种态度和出发点看上去只有微细的差异，可一旦在技术产品和社会实践中体现出来，就可能使后现代世界面目全非。

最后，悖论三：我们应当开始、同时又不应当开始创造我们所钟爱的后现代世界。由于需要付出的力量非常巨大，时间框架又过于遥远，对于我们中间的任何人来说，都无法凭借自己的努力来建造一个后现代世界。从某种意义上说，海德格尔是正确的，他告诫人们应反对操作性行为主义（manipulative activisim），好像我们能依照自己的喜好来操纵历史。不管怎么说，这种态度暴露我们心中那种典型的机械论的“控制型综合症”。在许多场合——向后现代性的转变就是其中一种——我们必须承认有关“命运”这种提法的合理性。但是，另一方面，在这历史的转折点，又只有依靠那些具有观念和价值的人，后现代

世界——无论它将会有什么样的特点——才有可能变成现实。我们认识我们的“历史时刻”的能力决不比我们乐意创造的这个时刻自身的特点更成熟一些。但是，面对各种更美好的真实的可能性的诱惑，人类拥有趋向或远离它们的自由。在这一转折之际的众多可能性中，后现代世界——无论更好还是更糟——都将会既在我们的思想中、又在我们的物质性的工具中逐渐地得到规定。

注　释

〔1〕参见拙著《构造未来：后现代世界的资源》（纽约：1976）。

〔2〕刘易斯·穆姆福特：《机器的神话》第1卷《技术和人类发展》（纽约：1967）；第2卷《力量的五角形》（1970）。

10　和平与后现代范式

〔美〕大卫·雷·格里芬

范式既指一种世界观，又指这种世界观所蕴含的用以指导我们生活的伦理观。在本章，我将集中讨论如下两个问题：自 17 世纪以来日渐统治了我们文化的现代范式是如何加剧了各种危机，使得世界和平陷入困境的？后现代范式将如何帮助我们缓和这些危机，促进和平的实现？

现代思想的根本失误在于它对我们在很大程度上是一种“宗教性的”存在物这一点估计不足。我的意思是说，我们总是在寻求生活的意义（无论我们自己是否意识到了这一点），而且

总是力图通过与我们所理解的世界的终极本质保持一致来寻找这种意义。现代思想仅仅把宗教看成一种正在为我们所超越的暂时阶段，因而，它忽视了现代宇宙论能够在某种程度上创造出一种新人、一种新的人类存在方式这一事实。现代性力图使我们错误地相信：尽管我们采纳了一种关于世界和我们自身的新的观点（这种观点同历史上曾经受了时间考验的所有观点有着天壤之别），但我们依然同过去的人在本质上是相同的，在极大的程度上保持着同样的价值观和关系。现代性甚至把那种认为我们的伦理观以我们的宇宙观为基础（也就是说我们应当如何生活取决于我们对事物的本质的理解）的观点贬称为"自然主义的谬误"。[1]既然他们给这种观点扣上了一顶"谬误"的帽子，现代人就可以继续得意洋洋地鼓吹那种支离破碎的、祛魅的、以权力为基础的、竞争性的现代世界观，以便摆脱对那些接受了这种新的（看待现实的）方法的人们的行为应负的全部责任。

后现代意识的一个重要方面是重新发现了如下事实：我们的宇宙观、世界观必然决定着我们的伦理观和生活方式。正如卡尔·贝克尔所言："人类的心灵中永远跳动着渴求普遍和谐的愿望。"[2]因此，按照后现代的观点，真理问题和行动问题是密不可分的。[3]我们只有屏弃了现代世界观，才有可能克服目前的各种建立在这种世界观之上的、用于指导个人和社区生活的灾难性的方法。并且，只有当我们拥有了新的看上去更可信的世界观，我们才有可能放弃这种旧的观点。只有当后现代范式开始出现的时候，现代范式才会消亡。

我之所以考察后现代的可能图景部分是由于我充分认识到现代世界观及其伦理伴随物所具有的巨大的破坏性。在这篇文章中，我将着重从四个方面对现代世界观加以讨论，正是现代世

界观在这四个方面的错误使得今日世界的和平事业困难重重。我还将指出后现代范式将会以什么样的方式使地球上的人类过上一种幸福美好的生活。

一、力量的本质

现代范式的一个灾难性的特征是，它使得强制性的力量成了一切变化的基础。在现代性的第一阶段——有神论阶段，无所不能的上帝是一切运动的源泉。比起17世纪的大神学家们，现代上帝观的积极倡导者笛卡儿、波义耳、牛顿及唯意志论的先驱者们，更强调上帝的全知全能。他们使上帝的力量比神圣的爱更重要，并把这种力量描绘成一种从外部对世界加以操纵的力量。上帝成了纯粹的外部创造者，他依靠赤裸裸的力量创造和控制着世界。这种神学预示着，正是粗暴的力量——不管它是否受爱的动机驱使——"使世界得以运转"。借助于一种与最终的实在有力的东西保持一致的宗教动机，现代人把强制性的力量当作他们与别的家庭、别的公司、别的国家、别的宗教的关系的基础。

除了给我们提供这样一个坏的仿效对象之外，第一阶段的现代思想的全知全能的上帝还导致一种不宽容的态度。对一个全知全能的上帝（一个在世界上单独行动而不关心我们的反应的上帝）的信仰，自然而然地导致对一种一贯正确的启示的信仰。这种一贯正确的启示被认为宣告了只有一种"唯一正确的

方法”，其他的方法都被解释为虚假的，甚至被看作对神灵的亵渎。这样一来，消灭自己的敌人就是在消灭上帝的敌人。这种信念强化了人们通过对他人实施强制来模仿上帝的欲望。当然，在这个暗含的仅仅是半逻辑的推论中，人们忘记了自问一下：既然上帝决定了一切事物，怎么又会有些人不相信这些正确的事物呢？

在第二阶段的现代思想中，上帝消失了。第二阶段的许多人都认为，无神论将促进人类关系：供人模仿的全知全能的上帝没有了，人们不必再去服从那复仇的、专横的、神圣的意志，宣扬只有一条“唯一正确道路”的一贯正确的启示也不存在了。无神论人道主义者将会是温和的、有节制的、崇尚经验的人，他们依靠理性的说服来解决分歧。这一结论暴露了第二阶段如下观点的肤浅性，即宗教态度和宗教行为并不指向任何永恒的东西，并且将随着上帝的死亡而消失。事实上，第二阶段的现代思想同样产生了它自己的另一种类型的宗教价值和宗教行为。

尽管第二阶段的现代思想和第一阶段的现代思想在许多问题上有着相当大的分歧，但是在权力和宽容问题上，二者却是相同的。在第二阶段的现代思想中，力量仍然是世界得以运转的原因。不过，这却是细胞、分子、原子和亚原子微粒力量，这些微粒被假定为由于强迫性影响而相互作用着。整个世界——无论是无机的还是有机的事物(包括人类这个最好的成就)——都被说成只不过是这些基本实体间的力量关系的产物而已。作为现代理论之精髓的达尔文理论认为，竞争，即“生存斗争”是生命的基本法则。“社会达尔文主义”则是一种以拙劣的方式隐藏在进化论这一“纯科学”理论之下的伦理学。[4]它宣扬我们应当像自然界那样富于竞争，甚至要残酷无情，以便只让那些“适者”得以

生存;通过追求自我利益,就像"自然界"所发生的那样,我们其实也就促进了整体的利益。

现代无神论思想并不比有神论形式的现代思想更宽容。尽管它声称拒斥一贯正确的启示而拥护经验和理性,但它自己的经验和理性观却被冠之以科学方法的桂冠。这种经验和理性观中间内在地包含着各种形式的本体论和方法论假说,却成了"唯一正确的方法"。[5]理所当然地,其他各种文化都被贴上了虚假、迷信、原始、愚昧和落后的标签,被看作不值得尊重的东西。"现代科学"的虔诚信徒们表现出来的狂傲绝不逊色于从前那些"唯一正确道路(方法)"的信徒们。

后现代思想将会产生一种新的态度。它虽然再一次谈论起上帝,但它的上帝与中世纪或早期现代思想中的上帝是不能相提并论的。对于那些不能把"上帝"这个词和从前对它的想像分开的人来说,上帝这个词是不应该使用的,至少暂时应该是这样。也许使用神圣实在这个概念会更好些。这个神圣实在是我们的创造主,但并不是外在的、单方面意义上的创造主。他从内部激发我们,催促我们去以最理想的方式创造自己;它通过给我们一个梦而不是一个推动力让我们行动起来。模仿这个神圣实体就是去给他人提供梦想,有了这些梦想,人们就能实现自己最深厚的创造性潜能。

此外,后现代思想还把生活的基本关系描述为非强制性关系,指出在事物的本性中合作比竞争更为基本。强制性关系和竞争的确存在,但它们是派生的、从属的。拥有后现代意识就是去发现和感受合作性的、互助的、非强制性的关系。具有这种意识的伦理观将不再把暴力视作达到目的的理想方式。

二、自然的本质

对世界和平带来消极影响的现代范式的第二个特征是它的唯物主义自然观。第一阶段的现代思想是二元论的，第二阶段的现代思想则是彻底的唯物的。然而二者都对自然作了唯物主义的理解。二者都带来了灾难性的后果。

唯物主义的自然观认为，自然完全是由无生命的物质构成的，它缺乏任何经验、情感、内在关系，缺乏有目的的活动和努力。一句话，它没有任何内在价值。马克斯·韦伯曾经指出，这种“世界的祛魅”是现时代的一个主要特征。自然被看作是僵死的东西，它是由无生气的物体构成的，没有有生命的神性在它里面。这种“自然的死亡”[6]导致各种各样的灾难性的后果。

在现代性的第一阶段中，这种唯物主义的自然观是二元论—有神论世界观的一部分。人类独具灵魂或思想，因而被认为属于与自然界其他事物完全不同的一类。用康德的话来说，我们是“自己的目的”，而不是仅用来实现他人目的的工具。我们中的每个人都就被看作一个“你”，而不仅仅是一个“它”，因为我们每个人都是主体，而不仅仅是客体。而自然界却被视为客体世界。自然物被看作完全是可依据我们的目的加以使用的“它”。事实上，上帝只是为了人类的利益才创造了自然界。

于是，这种第一阶段的现代世界观就产生了一种激进的人类中心主义伦理学：在决定对待自然的方式时，人类的欲望

及其满足是唯一值得考虑的东西。这就意味着一种掠夺性的伦理学:人们不必去顾及自然的生命及其内在价值;上帝明确地规定了世界应由我们来统治(实质上是"掠夺")。如果我们不去掠夺自然,那就等于说我们没能意识到我们心中的规定。正如卡洛琳·墨钦特和其他许多人已经指出的那样,这种激进的二元论世界观及其激进的人类中心主义伦理学在经过部分的改造之后,被用来当作借口,证明动物活体解剖和实验、掠夺地球以及其他一些为以往对自然的虔诚态度反对的各种行为的合理性。[7]由于人人都希望在对自然界的肆无忌惮的掠夺中最大限度地掌握和控制世界的"自然资源",个人与个人、公司与公司、国家与国家之间的竞争便加剧了。这种动机同时也是导致现代殖民主义(包括新殖民主义)、大规模奴役和战争的主要原因。

这种人类中心主义的、掠夺性的伦理观是唯物主义自然观的第一个后果;第二个后果是日益增长的把他人、尤其是妇女和"未开化者"当客体对待的倾向,尽管关于所有人都具有灵魂的观点本应导致激进的平等主义伦理观(而且在某些学者中也确有这种倾向),但是,把世界的某些部分仅仅看作是全然缺乏内在价值和神圣性的客体,这种做法却又使得人们很容易习惯于把他人,尤其被许多欧洲男性视为"更自然的"、因而不具有充分人性的妇女和有色人种当作客体来对待。人们常常利用这些观念来证明把妇女排斥于职业和政治生活之外是合理的。本来,如果能使妇女处于领导地位,她们就会把完全不同的观念和价值观带入各种机构,从而减少冲突。然而绝大多数现代机构并没有这样做。上述这些观念还被用来证明有必要对"原始人"实行奴役、甚至杀戮,以便使"人性充分发展"的欧洲人去占据和发展这个星球。

另外，二元论自身证明了它很难从理论上得到坚持，尤其是当进化论观点为人们接受之后就更是这样。在第二阶段的现代思想中，上帝和独一无二的人类灵魂都消失了。既然那个要求人们以爱和公正来对待他人的上帝已不存在了，而他人也没有了能使他们与他人相区别的、并使他们成为"自己的目的"的灵魂，他们也就成了有权势者用来实现其目的的单纯的工具。这里，我们也就不难理解马克斯·韦伯所提出的工具理性(Zweckrationalität，一种纯粹的工具理性)这种独特的现代性态度了。这种工具理性所考虑的只是手段，而不是目的。

如今，现代世界在二元论和彻底的唯物主义之间摇摆不定。在理论立场上，它越来越倒向了唯物主义；绝大多数现代科学家和哲学家都认为二元论是站不住脚的。但是在实践上，现代人仍然坚持人类中心主义的伦理学观念——至少在对待他们自己和他们所关心的人时是这样的。灵魂被说成是不真实的(一种"附带现象")、但又是具有绝对价值和绝对权利的东西！由于没有了独特的灵魂，人类被说成是完全由其他一切事物所决定的，然而，人类的自由却又必须得到保护！没有谁能够在这样混乱的基础上建立起一种具有内在一致性的伦理学来。只有等到后现代世界观占据了主导地位之后(根据这种观点，任何事物都不仅仅是任人宰割的客体，所有的人和事物都应被视为体现着"神圣性")，人们才有可能建立一种新伦理学，以扭转现代性的掠夺性和容易导致战争的趋势。

除了带来一种掠夺性的伦理学(这种伦理学首先表现在对"自然"的关系上，其次表现在对待他人的关系上)之外，"世界的祛魅"所产生的另一个后果是人与自然的那种亲切感的丧失，同自然的交流之中带来的意义和满足感的丧失(萨特的《恶心》对

此做了形象的描述)。由于人类需要从生活中获得意义和满足,面对这种丧失,就必须去寻找替代之物。人们越来越不是通过与自然的律动保持和谐的方式,而是通过对自然的控制和支配来寻找这种意义。对满意感的寻求也越来越多地借助于"人工"手段,借助于对技术产品的占有。因而,"自然的祛魅"导致一种更加贪得无厌的人类的出现:在他们看来,生活的全部意义就是占有,因而他们越来越嗜求得到超过其需要的东西,并往往为此而诉诸武力。

唯物主义自然观的一个最直接的后果是,它产生了认为真实的即物质的这样一种倾向。由于我们具有要求与真实的事物保持一致的宗教动机,唯物主义就使我们希望同物质的东西和过程保持一致。我们通过物质上的战胜和控制来表明同物质"取得了一致"。于是,这种现代性的宗教动机就在大量追求财富和发展支配自然的强大技术力量这些伴生的动机中得到了表现。"进步"实质上等同于物质财富和技术力量的增长。这种观点如此顽固,以致它根本没有去认真反思一下,"进步"还应包含其他内容,例如"活得更体面"和"精神上更成熟"。正如许多作家所描绘的那样,这种意义上的进步已演变成了一种现代宗教,它取代了那种期望上帝之城在地球上出现的旧式宗教。[8]这种宗教态度和对自然的疏远增长了人们不惜一切代价地去控制自然及其资源的欲望。同样的宗教动机,由于受当时人们对神圣性的理解的影响,导致以上帝或真主的名义发动的圣战,而今,这种宗教动机又为人们新的对事物的终极本性(因而也就是神圣性)的理解所引导。只有我们意识到了现代西方社会和其他任何社会一样,都是宗教性的社会,我们才有可能对频繁的现代战争和追求技术发展的那种疯狂劲做出理解,只是现代社会(宗

教)虔诚和以往的任何社会有着截然不同的形式。由于现代范式对当今世界的日益牢固的统治,世界被推上了一条自我毁灭的道路,这种情况只有当我们发展出一种新的世界观和伦理学之后才有可能得到改变。而这就要求实现"世界的返魅"(the reenchantment of the world),[9]后现代范式有助于这一理想的实现。

三、人性的本质

现代范式对世界和平产生消极影响的第三个特征是它的片面的人性观。现代思想以各种还原论的抽象方式来看待人性。有一种现代观点声称,性欲是驱动我们的唯一真正的原因。但是最广为流行的观点则认为,人是经济动物,依据这种抽象的观点,经济动机似乎才是决定一切的力量。而麦迪逊大街上林立的广告似乎都以这样的信念为基础:性动机与经济动机的结合是人类一切行为的动因。所有这些看法都建立在接受性价值观之上,这种价值观认为人首先是一个被动的享乐接受者。我们的大部分公共生活都反映了这样一种假设:为了一种满意的生活,接受性价值是唯一绝对必需的。我们所需要的一切就是有足够的食物、住所、技术设备和性刺激。这种假设反映了那种把世界看成由被动的、无生命的物质所构成的现代世界观。第一阶段的现代主义者倒是对人类灵魂的能动性和自然的被动性作了区分,但很快就把他们自己看成自然的影子了。这样一来,所

谓"能动性"也就只剩下占有和支配自然事物这一层意思了。

按照后现代思想，事情的真相应是：我们受各式各样价值的驱动。我对如下价值作了区分：接受性价值，成就价值或自我实现价值和奉献价值。这种区分是根据这样的认识：从根本上说，我们是"创造性"的存在物，每一个人都体现了创造性的能量，人类作为整体显然最大限度地体现了这种创造性能量（至少在这个星球上如此）。我们从他人那里接受创造性的奉献，这种接受性同许许多多接受性价值（例如食物、水、空气、审美和性快感等）一起构成了我们本性的一个基本方面。但是，我们同时又是创造性的存在物，我们需要实现我们的潜能，依靠我们自己去获得某些东西。更进一步说，我们需要对他人作出贡献。这种动机同接受性需要及成就需要一样，也是人类本性的基本方面。对大多数女权主义作家来说，既享受接受性价值又享受创造性价值的需要一直是她（他）们所更为欣赏的。

对创造性这一人的本性的基本方面的忽视，以及把接受性价值视为唯一重要的东西的假设，使得那些掌握政治经济大权的人们制定出不现实的政策。譬如，在工厂建设方面就存在着这样一种现代假设：只要工人能够得到足够的工钱而又不必去付出艰苦的劳动，他们就会感到满意。而后现代取向则以新近的研究成果告诫决策者们：工人不仅仅是"工人"，他们首先是人，因而他们需要从工作中获得某种满足感，需要创造性地行事；需要感觉到他们对某些事情作出了有价值的贡献；需要参与公司的决策程序。在处理同弱小国家之间的关系方面，大国也往往忽略了这些弱小国家具有渴求对自己的国家感到自豪的愿望，渴求独立地制定自己政策的愿望，渴求对国际社会作出重要贡献的愿望。

伤害别国的自尊心，阻碍这些国家发挥其创造性的行为和态度，同威胁接受性价值的做法一样，都给世界和平带来了巨大的危害。后现代思想的任务之一就是创造一种新的意识，在这种意识中，对于个人、社区和国家的生活来说，对自我实现和贡献性价值的体验，被视为同合理地享受必要的接受性价值的需要一样，具有同样重要的地位。

四、关系的本质

现代范式对世界和平带来各种消极后果的第四个特征是它的非生态论的存在观。生态论的观点认为个人都彼此内在地联系着；因而每个人都内在地由他与其他人的关系以及他所做出的反映所构成。17 世纪的思想家们把构成自然的基本成分解释成完全独立的实体，这些实体不受周围环境中的事物的内在影响。换言之，由于没有可供进入它们内部、引起它们改变的道路，它们彼此之间的关系被看成是完全外在的。甚至人类灵魂，在那些第一阶段的现代人看来，也是完全独立自在的。例如，笛卡儿就曾声称，人类灵魂不过是一个"实体"，而所谓实体，在他看来，就是"不需要任何事物就能成为它自己的东西"。很难想像从现代世界中会产生出生态的观点！

那些第一阶段的现代人直接以他们对上帝的想像模式来构想自然。无疑，在把上帝设想成全能的、永不改变的、不动感情的非生态性的、卓越的存在物时，现代人直接承继了古典一神论

传统(自从人们放弃了《圣经》中那位真正与创造有关的上帝的观点之后,这一传统一直流传了下来)。作为现代世界的开端标志的非生态性的人类观和(普遍地讲)关于一切造物的非生态观点,是能够表现宗教性动机的力量的另一个范例。在这个例子中,我们通过把自己设想成前现代思想中非关系性的上帝,证明我们自己和他(我这里有意使用了阳性代词"他",因为人们常常把不受他物影响的、完全自我控制的事物看作是阳性的)达到了和谐一致。

不管怎么说,这种非生态的、非关系性的存在观已经带来了各种消极后果。其中的一个后果是生态本身的危机,特别是各种形式的污染。由于现代世界假定事物并不真正相互介入,"变化"仅仅是可更换部分的重新的组装(像一部机器那样),因而它对不可逆转性变化的可能性漠不关心。

另一个后果是,我们产生了这样一种看法,认为自己完全是独立、自主的个体,这些个体可以离开他人或群体的利益而实现自己的利益。事实上,隐藏在现代生活的竞争性背后的信条是:我可以通过打败别人的利益来实现我的利益!后现代观念的一项任务就是要创造一种认为我们彼此相互依存的意识,这种意识深刻地认识到,个人的利益和他(或她)作为其中一个部分的整体的利益是分不开的(某种形式的所谓的"后现代"的思想坚持认为,我们必须完全放弃独立个人概念,其实这种看法也是错的。怀特海就曾指出,极端的关系性和极端的个人性本质上是相通的。我们必须加以放弃的应是现代的个人主义)。只要拥有这种后现代观念,人们就会立刻意识到:为他人的利益、为整体的(社会的、国家的、世界的)利益工作,就是在为自己的利益工作。这种观点并不要求把在非关系性的现代人看来不切实际

的非现实的利他主义(即宣称我们应去爱并服务于他人而非自己的观点)当作人类理想的存在方式。由于认识到了我们每个人都是彼此的伙伴,后现代伦理学直接鼓励我们遵守《圣经》的训喻:"像爱我们自己一样去爱他人"。

现代性把所有这些"爱的絮叨"看作与国际政治不相干的东西。它声称,现实主义要求政治仅以强权和自我利益为其基础。但事实上究竟什么是真正的现实主义,取决于对什么是现实、尤其是对什么是真正的人类本性的理解。现代性假定人们的所是与他们处于其中的具体关系无关。我们总是把我们的"敌人"说成是天生地狡诈,一心只想称霸世界等等。然而按照关系性观点,我们可以料想,只要我们(作为他们从前的敌人)的表现发生了变化,他们也就会有不同的感受、思维和行为方式。正如在某种程度上,由于我们与之发生联系的人的不同,决定了我们是不同的人一样,其他国家的领导人也会因他与之打交道的人的不同而有所不同。通过强调我们并不是完全自主的、不受与他人的"外在"关系影响的实体,后现代思想鼓励在国际关系方面采取一种更富有弹性的精神,对以合作代替冲突的可能性寄予更大的希望。当然,正是在我们与其他人的关系方面,我们的预期是最易自我实现的。如果我们尽量把别人往坏处想,并以此采取行动,我们就不要指望别人会把我们往好处想并做出善意的回报。后现代思想并不鼓励天真的幻想,因为它知道,罪恶的力量无处不在,而现代范式又对之起了推波助澜的作用。然而,后现代思想鼓励我们从我们以前的敌人身上发现他们的优点,并通过我们的努力尽可能使这种优点得以表现出来。通过强调对一切存在、尤其是人的存在作一种关系性的、生态性的理解,后现代思想将有助于我们认识到,别人部分地是他们的环境的一

个函数，而我们则是那个环境的组成部分。

由于以非生态性的方式对待现实，现代范式在另一个方面同样给世界增添了麻烦。由于对每一事物受所有其他事物影响的方式重视不够，现代范式鼓励人们以“头痛医头、脚痛医脚”的方式去解决问题，这种解决问题的方式常常带来比原先的问题更棘手的副作用。后现代意识的特点集中体现在下面这个生态运动口号中：“你不可能只做一件事。”生态运动的兴起使我们进一步意识到，所有的事物都是相互联系着的，我们应当同我们的总体环境保持某种和谐。有一种社会公正观要求地球上所有的人都应达到目前普通美国公民享有的物质生活水平，但我们却不能同意这种观点，因为即使人类能够解决能源问题，在上述目标八字未见一撇之前，就会出现无法忍受的污染、所有自然资源的匮竭、全球性食品和水源短缺以及难以避免的核灾难。

后现代思想是彻底的生态主义的，它为生态学运动所倡导的持久的见识提供了哲学和意识形态方面的根据。事实上，如果这种见识成了我们新文化范式的基础，后世公民将会成长为具有生态意识的人，在这种意识中，一切事物的价值都将得到尊重，一切事物的相互关系都将受到重视。我们必须轻轻地走过这个世界、仅仅使用我们必须使用的东西、为我们的邻居和后代保持生态的平衡，这些意识将成为“常识”。

就像占有和统治自然的欲望一直是现代世界公民的驱动力一样，这种新的伦理观将成为后现代人的宗教基础。具备这样一种态度的世界公民将会有更好的机会享受平静的生活并与他人和平共处。

那些为向后现代范式过渡而工作的人们正在把这一理想付诸实践，因为这一过渡(1)将使我们更加接近事物的真理；(2)对

于个人或社区居民的身体、道德及精神健康都是必需的；(3)对于我们的生存来说，可能也是必要的。其中一些人(譬如物理学家、化学家、生物学家、人类学家、历史学家等)把他们工作的重心放到真理问题上，另一些人(如伦理学家、政治理论家、经济学家、心理治疗专家、社会学家、神学家和哲学家)则把工作的重点放到应当以什么样的方式来引导我们的生活问题上。当务之急是把各种力量联合起来，建立一种让当代人、尤其是正在成长的一代感到更为可信的世界观，并着手建立一种用以规范个人、社区、国家及国际关系的新伦理学，以便提供将会带来更好的生活方式的现实主义的希望。后现代世界中心正是为此目的而建立的。

假如这种努力获得了成功，后现代思想成了后现代范式的基础(就像笛卡儿、牛顿和其他人的实体思想成了现代范式的基础那样)，未来几代人将不会再把建立在强制力量基础上的关系视作处理问题的“自然的”和唯一“现实的”方法；他们将不会再把自然看作与我们疏远的、其价值只在于作为我们的一种“自然资源”的“祛魅的”领域；他们真正的宗教动机不是去统治自然获取物质利益；他们不再相信人的满足感主要来自于金钱和用金钱买来的东西，不再认为经济方面的考虑是我们公共生活中首屈一指的事情；他们不再把世界看作是由自主的原子构成的，因而不会设想用零打碎敲的方式来解决问题，不再认为个人或社区的利益可以脱离其他所有人的利益而获得；他们将会感觉到神渗透在所有事物之中并为了整体的利益在各部分中发挥着作用；他们效仿神圣性的宗教动机促使他们把合作性的劝服当成主要的工作方法，并自然而然地去寻找把个人利益和整体利益结合起来的方法。

注　释

〔1〕"自然主义的谬误"这个概念是由G.E.摩尔提出来的,他提出这一概念的主要原因是想以此来反对社会达尔文主义。摩尔和其他一些人试图否认下面这种伦理学观点的真实性:因为不具有人性的自然完全按照非道德的方式运转,通过对弱小者的残酷淘汰来取得进步,所以人类也应该如此行事。在伦理学家中有一种广为接受的观点,认为从自然的本性中推演出人类的道德的做法是一种逻辑错误,然而这并没有改变人类去这样做这一事实。与那种对现存和应当、现实和道德之间的联系进行攻击的做法不同,后现代思想试图推广对现实的一种新的理解,它将促使更加美好的道德的诞生。

〔2〕卡尔·贝克尔:《18世纪哲学家的圣城》(纽黑文:耶鲁大学出版社,1932),第63页。怀特海以同样的语调指出:"提出一种宇宙学,也就是提出一种宗教。"见《发展中的宗教》(克里夫兰:1960),第141页。

〔3〕在这一点上,这种类型的后现代主义同排除性的(eliminative)后现代主义持截然不同的看法。譬如,里查·罗蒂就否认存在着诸如神圣性格、神意、或人的内在的尊严与权利等非历史性的原则,这种原则把某些行为看成无论如何都是不道德的。但是,他又要求我们去善待他人。他说,作为一个"老是占他人慷慨之便宜"的无神论者,他以感激的心情祈求犹太—基督教原则。在他之前,休谟曾想让"实践"摆脱"理论"的影响,与此相同,罗蒂试图把对道德生活的基础的任何否定都保留在"纯哲学的"范围之内,这种否定将不会对我们的行为产生任何影响。参见《后现代主义的资产阶级自由主义》,载《哲学杂志》第80期(1983),第583—589页,特别参见第588—589页。

〔4〕参见约翰·C.格瑞尼:《科学、意识形态和世界观》(伯克利:加利福尼亚大学出版社,1981);里查·霍夫斯塔特:《美国思想中的社会达尔文主

义》(费城:宾夕法尼亚大学出版社,1994)。

〔5〕参见保罗·K. 费耶阿本德:《反对方法》(伦敦:1978),第218页;《自由社会中的科学》(伦敦:1978),第73页。

〔6〕参见卡洛琳·墨钦特:《自然之死:妇女、生态和科学革命》(旧金山:1980)。

〔7〕同上,第7—10章。

〔8〕参见卡尔·贝克尔:《18世纪哲学家的圣城》;约翰·B. 伯里:《进步的观念:对其来源及发展的探究》(纽约:1980)。

〔9〕参见莫里斯·博曼:《世界的返魅》(康奈尔大学出版社,1981)。

附 录

作者和中心介绍

小约翰·B. 科布 克莱蒙特神学院神学教授、克莱蒙特研究生院宗教学教授，过程研究中心主任。著作有《作为政治神学的过程神学》，《生命的解放：从细胞到群落》（合著），《过程哲学和社会思想》（合编）。

赫尔曼·E. 达利 路易斯安娜州立大学经济学教授。著有《迈向稳态经济》、《稳态经济》，编有《经济学、生态学和伦理学：迈向稳态经济论文集》。

里查·A. 福尔柯 普林斯特大学国际法和

实践教授。著有《世界秩序的终结》、《未来世界研究》、《革命者与官吏：恐怖主义的两面性》。

弗里德里克·费雷 佐治亚大学哲学系主任。著有《逻辑、语言和上帝》、《现代宗教哲学基础》、《构造未来：后现代世界的资源》、《技术哲学》。

C. **迪恩·弗罗伊登博格** 在克莱蒙特的神学院教授国际发展研究与宣传。著有《饥饿世界中的基督教的责任》和《明天吃什么?》。

大卫·雷·格里芬 克莱蒙特神学院和克莱蒙特研究生院宗教哲学教授，后现代世界中心首任主任，过程研究中心执行主任。著有《上帝、力量与邪恶》和《过程神学》(与J. 科布合著)，编有《物理学和时间的终极意义》、《科学的返魅》。

乔·霍兰德 华盛顿"美国天主教凡俗网络"(American Catholic Lay Network)主任，帕罗丁世俗领导和信徒职责研究所(Pallottine Institute for Lay Leadership and Apostolate Research)执行主任。著有《社会分析：连接信仰与正义》(与彼得·亨利合著)。关注中心(Center of Concern)还存有他的许多论文。

凯瑟琳·凯勒 在德鲁大学神学院教神学。著有《破碎的网：分离、性别歧视和自我》。

查伦·斯普雷特纳克　著有《早期希腊女神的陨落》、《绿色政治学的精神向度》、《绿色政治：全球的希望》(与弗里特乔夫·卡帕拉合著)，编有《具有妇女精神的政治学》。

本书的出版得到了后现代世界中心(Center for a Postmodern World)和过程研究中心(Center for Process Studies)的帮助。

后现代世界中心是由大卫·雷·格里芬创立的独立的非营利机构，位于加利福尼亚州。其宗旨是推动后现代世界观的发展和探索，鼓励从各方面对后现代世界进行思考，包括后现代艺术、精神、教育以及后现代世界秩序。其主要工作是发起一项合作研究，为后现代世界观提供有力的根据，并描绘出一个现实的后现代世界秩序的景象。后现代世界中心的地址为：6891 Del Playa, Isla Vista, California 93117。

过程研究中心是克莱蒙特神学学校和克莱蒙特大学中心及研究生院下属的一个研究机构。其创始人为小约翰·B. 科布和大卫·雷·格里芬，他们分别任主任和执行主任。该中心鼓励对阿尔弗雷德·诺斯·怀特海、查尔斯·哈茨霍恩及相关思想家的过程哲学进行研究和思考，致力于对这一世界观在其他所有领域的思想和实践中的应用和检验。中心经常召开会议，并欢迎访问学者使用其图书馆。出版物有《过程研究》和季刊《通讯》。中心的地址为：1325 North College, Clarement, California 91711。

建设性后现代主义

——“桑尼丛书”[1]介绍

后现代一词在近些年来迅速流传，这说明，人们越来越不满足于现代性，并且开始感觉到，现时代不仅有一个开始，还可以有一个终结。尽管直至最近，现代一词还几乎总是被用作赞誉之辞或是当代的同义词，但人们越来越强烈地感觉到，我们可以而且应该抛弃现代性。事

[1] “桑尼”是SUNY——纽约州立大学英文缩写——的音译。这套丛书中的几本著作将与其他有关后现代主义的著作一并纳入中央编译出版社“新世纪学术译丛”出版，以期反映后现代主义思潮的全貌。这与后现代主义多元化的风貌也是相吻合的。为使读者了解建设性后现代主义的主旨，特将格里芬为“桑尼丛书”写的序言附于此。——译者

实上,我们必须这样做,否则,我们和地球上的大多数生命都将难以逃脱毁灭的命运。

人们不再把现代性看作是所有历史一直苦苦寻求以及所有社会都应遵守的人类社会的规范,而越来越视之为一种畸变。我们认识到,传统社会已持续几千年,而现代社会能否存在100年还是个问题,因而人们开始对传统社会的智慧予以新的关注。同样,现代主义这种世界观越来越不被人们看作是“终极真理”,而所有不同的世界观都被自动地看作是“迷信的”。现代世界观逐渐被当作众多的世界观之一来对待,它对某些目的来说有用,对另一些目的则无益。

尽管19世纪以前曾发生过反现代运动,如始于19世纪初浪漫主义者和卢德派[1]的反现代运动,但后现代一词在今天广泛而迅速的传播,说明目前的反现代情绪比以往任何时候都要普遍和强烈,它还说明,要想成功地战胜现代性,就必须跨越它,而不是试图恢复到世界的前现代的形式中去。如果说后现代主义这一词汇在不同使用方面有共同之处的话,那就是,它指的是一种广泛的情绪而不是任何共同的教条——即一种认为人类可以而且必须超越现代的情绪。

除了蕴含上述情绪之外,后现代一词还有许多其他含糊不清的用法,其中有些用法与另一些用法是相矛盾的。例如,在艺术和文学领域,后现代主义不仅具有这种普遍的情绪,还包含了19世纪末20纪初流行于艺术文学领域的这一狭义范围内的一种反“现代主义”的特定反应。后现代建筑又是与后现代文学批

---

[1] 卢德派,Luddites,1811—1816年英国手工业工人中参加捣毁机器运动,反对机械化、自动化的人。

评大相径庭的。在某些领域，后现代一词被用来指称一种有时被人们称作新时代形而上学的各种思想和体系的混杂物，尽管许多这种思想和体系更可称为前现代的，而不是后现代的。甚至在哲学领域和神学领域，后现代一词也代表了两种截然不同的立场，本丛书将讨论的即其中的一种。这两种立场都试图从以17世纪的伽利略—笛卡儿—培根—牛顿的科学为基础的世界观出发来超越现代主义，同时又试图通过与这种世界观互为条件的世界秩序来超越现代性。但这两种立场超越现代的方式是不同的。

与文学艺术的后现代主义密切相关的是哲学的后现代主义，它发端于实用主义、物理主义、维特根斯坦、海德格尔、德里达以及其他一些近期法国思想家。如果用这一运动中特殊派别的术语来说，它可称为解构性后现代主义或消除性后现代主义。它以一种反世界观的方法战胜了现代世界观：它解构或消除了世界观中不可或缺的成分，如上帝、自我、目的、意义、现实世界以及一致真理。由于有时出于拒斥极权主义体系的道德上的考虑，这种类型的后现代思想导致相对主义甚至虚无主义。它还可称作超现代主义，因为它的消除是使现代前提达到其必然结论的结果。

与此相反，本丛书中的后现代主义均可称作建设性的或修正的后现代主义。它试图战胜现代世界观，但不是通过消除上述世界观本身存在的可能性，而是通过对现代前提和传统概念的修正来建构一种后现代世界观。建设性或修正的后现代主义是一种科学的、道德的、美学的和宗教的直觉的新体系。它并不反对科学本身，而是反对那种单独允许现代自然科学数据参与建构我们世界观的科学主义。

这类后现代思想的建设性活动不仅局限于一种修正的世界观;它同样是与一个与新世界观互倚的后现代世界有关。一个后现代世界一方面将涉及具有后现代精神的后现代的个人,另一方面,它最终要包含一个后现代的社会和后现代的全球秩序。超越现代世界将意味着超越现代社会存在的个人主义、人类中心论、父权制、机械化、经济主义、消费主义、民族主义和军国主义。建构性后现代思想强调,范围广泛的解放必须来自现代性本身,它为我们时代的生态、和平、女权和其他解放运动提供了依据。然而,与前现代相对的后现代一词强调的是,现代世界已取得了空前的进步,不能因为反对其消极特点而抛弃这些进步。

从解构性后现代主义者的立场来看,这种建构性后现代主义仍无可救药地属于陈旧的观念,因为它不仅希望保留对现代性至关重要的人类自我观念、历史意义和一致真理的积极意义,而且希望挽救神性世界、宇宙含义和附魅的自然这样一些前现代概念的积极意义。然而,从它的拥护者的观点来看,这种修正的后现代主义不仅对我们的经验来说是足够的,而且是真正属于后现代的。它没有简单地使现代性的各种前提达到其必然的结论,而是对这些前提进行了批判和修正。由于它重新回到了有机论并接受了非感官感知,它愿意从曾被现代性独断地拒斥的各种形式的前现代思想和实践中恢复真理和价值观。这种建设性的、修正的后现代主义是现代真理和价值观与前现代真理和价值观的创造性的结合。

本丛书的目的不是试图创立一种运动,以帮助塑造和扶持一个已经存在的确信现代性可以而且必须被超越的运动。但是,那些从前兴起的反现代运动没能改变甚至延迟现代性的强大势头。那么,我们预计目前的运动能够取得成功的依据是什

么呢？首先，从前的反现代运动主要是号召回到前现代社会的生活和思想方式中去，而不是呼吁向前进步；而人类的精神是不能够后退的。第二，从前的反现代运动要么拒斥现代科学，对其轻描淡写，要么从根本上假设它是合理的；因而，这些运动所号召的基础只能建立在现代性的消极的社会和精神后果之上。而目前的运动把自然科学本身当作反现代世界观合理性的根据。第三，对现代性及其世界观在社会上和精神上的毁灭方式，目前的运动比以往任何运动都揭示得更加透彻。第四，也许是最与众不同的是，目前的运动意识到了：现代性的持续危及我们星球上的每一个幸存者。随着人们对现代世界观与现代社会中存在的军国主义、核主义和生态灾难的相互关系的认识的加深，这种意识极大地推动人们去查看后现代世界观的根据，去设想人与人、人类与自然界及整个宇宙之间关系的后现代方式。正因为如此，先前那些反现代运动的失败并不能说明目前的运动不可能取得成功。

这一运动的支持者们并不是天真地凭空相信，这一运动的胜利将给整个社会带来普遍持久的和平、和睦和幸福，所有精神上的难题、社会冲突、生态灾难以及痛苦的抉择都将随之消失。毕竟，人们深信，世界诸宗教所揭示的人类内心深处超文化的邪恶的倾向是存在的，这是一个深刻的真理。因而新的范式以及新的经济秩序、新的育儿实践或其他任何社会活动，都不会即刻消失。而且，人们曾正确地宣称，“生命就是抢劫”：激烈的竞争是有限存在的固有特性，这是任何社会—政治—经济—生态秩序所不能克服的。这两条真理应提醒我们不要抱有任何不现实的希望。

然而，这种对“宇宙的永恒不变事物”的呼吁不应使我们顺

从于现存的秩序，尽管这种秩序似乎是合理的。一种世界秩序及其世界观，或者会极大地强化人类的邪恶和冲突性竞争倾向（特别是生态破坏），或者会极大地缓解这种倾向。现代性使这种倾向加剧到了人们无法想像的地步。因而，我们可以非常现实地企盼一个比我们的现实更加美好的、没有危险倾向的世界秩序。

本丛书决不做模棱两可之辞。谨以本丛书预祝迈向后现代世界的运动的成功。

丛书主编

大卫·雷·格里芬